8321
II

Pawlicki II 51

8321

I

D

VII

Seine Ideen

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Das sein der unendlichen welt ist ihr erkennen; in diesem ist es das es wirklich wird. Es gibt nur die dasein des objekts, nicht die vorstellung, es wächst nur eins mit dem einsamen wachsen der welt. Das [illegible] ist das [illegible] noch.

Die in raum und zeit anwachsende welt, wenn ich sie recht nenne, ist, nur sieht, ist vollkommen real, es ist [illegible] das, wofür es sich giebt, es giebt sich [illegible] als vorstellung, [illegible] nach [illegible] "dies" ist ihre empirische realität.

[illegible] ist alle [illegible] [illegible] für das verstand, [illegible] ich

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Wenn [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Alle [illegible] [illegible] [illegible]

Dem widersprechen wir hier an einem weiteren Beispiel, welches uns unmittelbarer vor den Sinnen vorgeführt ist, zur Seite. Der Wille ist nicht ein bedingtes Phänomen, er ist physisch, wahre, ja wohl metaphysische Idee. Während der Leib allein, was er ist, an sich ist, ist er in Wahrheit eine bloße Vorstellung. Der Leib ist, der er nur unter jener Form ist, Diener; der Wille ist es geht ~~nur~~ nur die Lebensdauer, ja den ersten Anfang, also das ganze, ~~und~~ gleicht Sein, wie jenen metaphysischen Willen der wahre Herr, nur der ~~Wille~~ Wille, ~~nur~~ das zweite Prinzip. Auszunehmen ist allerdings kaum nur der Intellekt, welcher vom Dienste ist wie er; er kann sich von der Abhängigkeit eines Herrn in der Form entfernen. Aber die ~~Form~~ Form ist nur eine Erscheinung, immer aber der ausschließende Unterschied zwischen Mensch und Tier. Eins dieses Intellekts, intellektuelle Anschauung, ist es, die Ideen zeugt.

entum.

Die Ideen selbst sind die verschiedenen Stufen, auf welchen die adäquate Objectität des Willens als Ding an sich deutlicher u. vollendeter hervortritt. Diese Ideen sind die ewigen, die sprüngl. jede von ihnen erscheint in unzähligen individuen bestimmt in ~~gestaltungen~~ formen des ... und ist, unterworfen dem Gesetze der Casualität. Aber die Idee ist nicht der Wille an sich das Ding an sich, denn sie ist noch behaftet mit der allgemeinsten Erkenntnisform, der des object-für-ein-subject-sein.

Die Erkenntniß der Objecte, nicht als einzelnen Dinge, sondern als platonische Ideen, d. h. als ewige Formen, die in einer gewissen Art ... Dinge ... des ... vorausgesetzt, der ... nicht, als die der Dinge, ... sein, vielmehr ... der Erkenntniß. Dies sind die zwei unzertrennlichen Bestandtheile, aus welchen die Welt als Erscheinung ...

[illegible]

[illegible]

Aber [illegible], [illegible]
[illegible] der [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
der schopenhauerschen philosophie.
Der wille, welcher rein an sich betrachtet erkenntnisslos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, erzeugt, durch die hinzutretende zu seinem dienste entwickelte welt der vorstellung die erkenntniss von seinem wollen und dem, was er sei das er will, dass er nämlich nichts anderes sei, als diese welt, das leben [illegible] wie es dasteht.
Wer diese welt zusagt, der möge sie frei geniessen; er möge ihm nicht bange werden vor dem tode, vor dem untergange seiner individuellen. Unzählige individuen vergehen, [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

vernehmung [illegible] zum [illegible] [illegible]
allmählige [illegible] unser [illegible]
[illegible]

Seine methode.

Schopenhauer erklärt, seine betrachtungsweise unterscheide sich ganz und gar von allen, verschiedenen philosophien. Alle seine vorgänger sind vom object oder vom subject ausgegangen und haben versucht das eine aus dem anderen zu erklären, und zwar nach dem satz vom grunde. Schopenhauer hingegen hat das verhältniss zwischen object und subject der herrschaft dieses satzes entzogen und ihr das object allein überlassen. Deshalb geht er aus von der vorstellung, welche schon object und subject in sich enthält und voraussetzt, da das zerfallen in object und subject ihre allgemeine und wesentlichste form ist.

Die vorstellungen ~~aber~~, und zwar die anschaulichen, bilden die grundlage jeglichen wissens; dieses aber beruht stets auf erfahrung. Dies ist der einzige weg, den die wissenschaften einschlagen haben, und zu nennen die mathematik, als welche

a priori construirt wird. Aber selbst in dieser sollte eine klare anschauung dem beweise vorangehen. Indessen alle wissenschaften sind nur bruchstücke eines ganzen, sie geben nicht den letzten aufschluss über das wesen der dinge. Jede einzelne wissenschaft kann nur von einem höheren standpunkte aufgefasst werden und gleichsam ihre specielle philosophie hervorbringen, es sind dies aber stets nur vorarbeiten, die ein vollkommenes material für die eigentliche philosophie liefern.

Wo nun die einzelnen wissenschaften aufhören, da fängt die philosophie an. Wir können sie auch metaphysik benennen; denn sie ist die lehre vom bewusstsein und dessen inhalt überhaupt, die lehre vom ganzen der erfahrung, als solcher. Sie geht nicht, wie die andern wissenschaften der betrachtung nach, welche der satz vom grunde erhescht, sondern sie hat diesen selbst zu ihrem gegenstande,

Sie ist der grundbass aller wissenschaften ist aber höherer art, als diese und der Kunst fast so sehr, als der wissenschaft verwandt.

Das criterium aller ~~erfahrung~~ wahrheit ist die ~~wahrheit~~ erfahrung, von. Ihr geht auch die philosophie aus, und zwar von der, die ihr am unmittelbarsten gegeben ist, von der inneren erfahrung, dem selbstbewusstsein. Während die andern wissenschaften sich auf einzelne erkenntnisen der erfahrung stützen, die sie in ihren experimenten verfolgen, stützt sich die ~~ganze~~ philosophie auf die ganze erfahrung, ihre möglichkeit, ihre inneren und äusseren bestandtheile, auf ihre form und ihre substanz.

Deshalb ist die einzig wahre methode die inductive, welche sich vom besonderen zum allgemeinen erhebt, ohne die transcendenz auszuschliessen.

Das medium aller erfahrung ist der intellect nach seinen vorstellungen: dies medium muss die philosophie zuerst untersuchen. Sie wird darzulegen haben die gesetze und

formen des intellectes, ihre gültigkeit und ihre gränzen.
Diese aufgabe fällt der vorphilosophie anheim; diese wird naturgemäss zwei abschnitte enthalten: die lehre von den einfachen vorstellungen oder dianoiologie, und die lehre von den abstrakten vorstellungen, den begriffen, oder die theorie der vernunft.
Diese vorphilosophie begründet die eigentliche philosophie oder metaphysik. Die aufgabe dieser ist, die natur als ein ganzes von erscheinungen aufzufassen und darzulegen, in deren innerem ein wesen wirkt und sich entwickelt welches Kant das ding an sich benennt und welches Schopenhauer im Willen gefunden zu haben meint. Dieser wille an sich ist die absolute realität.
Die reelle philosophie oder metaphysik, welche sich nicht auf abstrakten und oft leeren begriffen erhebt, sondern in der erfahrung fusst und stets von anschaulichen vorstellungen aus-

geht, diese philosophie, welche den willen an sich als das innere jeder erscheinung nachweist, hat drei stufen, wie sie sich auch im willen vorfinden, um seinen höchsten ausdruck zu ermöglichen. Wir erhalten demnach eine dreifache philosophie oder metaphysik; die der natur, die der kunst und die der sitten.

Vor einer sache warnt Schopenhauer ganz besonders: vor der historischen auffassung der welt. Die ~~philosop~~ historische methode ist, nach ihm, durch und durch verwerflich, denn ihr zufolge giebt es in der welt ein werden oder gewordensein, und führt stets zu vielfach variirten kosmogonien und somit zu einem ersten grunde oder ungrunde. Da aber die zeit nicht eine bestimmung des dinges an sich ist, sondern nur der erscheinung anhaftet, da ein früher oder später für das ding an sich gar keine bedeutung hat, so ist diese art des philosophirens gänzlich zu verwerfen.

Die ächte philosophie, sagt Schopenhauer, fragt nicht nach dem woher und wohin und warum, sondern überall und immer nach dem was der welt: sie betrachtet nicht die ~~welt~~ dinge nach irgend einer relation, als werdend und vergehend, sondern das, was nach dieser betrachtungsart noch übrig bleibt, das immer sich gleiche wesen der welt und ihre ideen.

Ueberhaupt vernachlässigt Schopenhauer die geschichte ganz, er findet in ihr keine subordination, wie in den andern wissenschaften; das allgemeine in ihr bestehe bloss in den langen perioden, aber aus diesen lassen sich die besonderen begebenheiten nicht ableiten. Sie sind nur der zeit nach subordinirt, denn begriffe aber folge coordinirt. Daher sei die geschichte zwar ein wissen, aber keine wissenschaft.

Nachdem wir so auch die verfahrungsweise unseres philosophen in kurzen zügen dargethan haben, wollen wir die einzelnen ergebnisse seiner lehre näher untersuchen.

Der intellect:

Schopenhauer geht von der vorstellung aus; mit ihr ~~ist~~ sei auch stets das erkennende subject gegeben.
Das subject des erkennens selbst kann nie gegenstand einer untersuchung werden, weil sich das subject nicht vom erkennen trennen lässt ~~(Wurz. 124)~~ (Wurz.). Die verschiedenen erkenntniskräfte hingegen das subjects werden aus den vorstellungen ~~abstr~~ erschlossen; sie werden als die subjectiven correlate der vorstellungen aus ~~ihren~~ den ~~einzelnen~~ verschiedenen klassen dieser abstrahirt. ~~Ist das object als~~
Mit dem auf irgend eine weise bestimmten object ist sofort auch das subject als auf eben solche weise erkennend gesetzt. (Wurzel, 134 u. 135)
Wir sehen schon aus diesen wenigen anführungen, dass Schopenhauer auf dem gebiete der vorstellung das subject vom object gar nicht geschieden hat und auch ~~dies nicht~~ zu vermögen ~~nie~~ giebt. Wir ~~operiren~~ finden also ~~eigentlich~~ mit ~~dem~~ seinem product zweier unbekannten factoren (operiren), von denen wir den einen

†) Trotzdem wird uns eine analyse der vorstellg gegeben: wir erfahren was ein derselben von aussen herrührt u. was das subjt. hinzugethan hat. Dies ist ein offenbarer widerspruch, den Schopenhauer nicht gelöst hat. Er vermochte es auch nicht. Denn für ihn gibt es nur eine einzige, nämlich die vorstellung und object dieselbe, welche object für das subject ist; hiedurch wird aber jegliche analyse unmöglich gemacht.

Von der vorstellung pflanze, die ich heute erblicke, mache ich mir eine vorstellung, welche durch die wirkliche gegenpart des gegenstandes bedingt ist. Nach einigen tagen ist die pflanze verwelkt und verschwunden, aber ich habe noch eine vorstellung von ihr. Diese unterscheidet sich indessen bedeutend von jener ersten. Schopenhauer hat nun nicht nur diese beiden arten von vorstellungen, die objective und die subjective, nicht von einander geschieden, sondern er hält schon jene objective für eine vorstellung, die wir meinen thun dürfen, und die vorstellung, die wir machen, die gemacht, die durch mein vorstellen bedingt ist. Da ferner die vorstellung für Schopenhauer ein werk des verstandes ist und ausdrücklich zwischen dingen und vorstellungen unterscheidet, so würde er nur subjective vorstellungen haben, die frage aber nach einem object an-sich hätte gar keinen sinn, wie gottes auch öfters von ihm behauptet wird.

Nehmen wir indessen die vorstellungen Schopenhauer's ohne rücksicht auf irgend welche ihnen entsprechende objecte, so sehen wir, daß er bei behandlung derselben die erkenntnißtheorie erschöpft hat.

vermittelst jener allein bekannten producte auffinden sollen. Dies ist aber schlechthin unmöglich. †)

Schopenhauer nimmt, wie gesagt, die vorstellungen als gegeben an, klassificirt sie und bestimmt darnach die erkenntnißkräfte des subjects.

Er findet 4 arten von vorstellungen, die er mit einander coordinirt: (d. h.) die anschaulichen (oder concreten), die abstrakten, die apriori gegebenen formen (anschauungen des raumes und der zeit) und endlich der eigene leib des erkennenden subjectes. Diesen 4 classen von vorstellungen oder objecten entsprechen 4 subjective correlate des erkennenden intellects (und zwar in entsprechender reihenfolge: verstand, vernunft, reine sinnlichkeit, innere sinn oder selbstbewußtsein.

Da ferner alle vorstellungen nothwendig unter einander nach einem bestimmten gesetze verknüpft sind, welches ich im satz vom grunde gefunden zu haben meint, so entsprechen jenen vier arten von objecten ebenso viel formen des satzes vom zureichenden grunde, und zwar es ent-

gender reihenfolge: satz des werdens, des erkennens, des seins, des wollens. Diese lehre, welche den ganzen kern der sogenannten philosophie enthält, welche der katechismus genannt werden könnte, hat unser philosoph in einem besonderen werke: "über die vierfache wurzel des satzes vom zureichenden grunde" entwickelt, die wird der kürze wegen bei etwaigen citaten als "wurzel" bezeichnen werden.

Wenn wir nun diese 4 klassen von vorstellungen genauer betrachten, so verwundern wir uns zunächst über die scheidung der beiden ersten klassen. ~~Schopenhauer hat dritte gattung, sie umfasst die apriorischen formen des raumes und der zeit, ihr subjektives correlat soll die reine sinnlichkeit sein. Wir können uns aber schwer klar machen, was Schopenhauer mit dem worte "reine sinnlichkeit" gemeint hat. Sie soll sich mit der mathematik befassen. Aber der inhalt der mathematik besteht in begriffen, die wo entstanden sind, wie alle anderen. Dass sie weit leichter angeschaut werden wegen ihrer einfachheit, das tut doch nichts zur sache. Das verhältniss~~

Er werden den concreten oder anschaulichen vorstellungen die abstrakten oder gattungsbegriffe gegenüber gestellt. Die ersteren ~~kommen~~, ausser dem menschen, auch den thieren zu, die zweiten und alleinigen besitzt nur der vernünftigen wesen. Nun ist es aber eine klar einleuchtende thatsache, dass die einzelnen, welche wir ausser uns wahrnehmen und zu unsrer vorstellung bringen, stets, sobald wir dies mit dem gehörigen grade von klarheit vollbracht haben, uns mit den charakteren der art und gattung behaftet erscheinen. Es sind dies zwei rasch auf einander folgenden ergebnisse einer und derselben denkthätigkeit. Ist das entstehen der ersteren durch sinnliche empfindung bedingt, so ist es nicht weniger die zweiten.

Jede vorstellung bezeichnet einen allgemeinen unterschied an dasein (Braniss, logik, 36): die einzelvorstellung, der artbegriff und der gattungsbegriff sind die ~~resultate der sich~~ auf einander folgenden resultate eines und desselben denkaktes, der sich von besondern zum allgemeinen erhebt; sie haben beide denselben gemeinschaftlichen ursprung, in dem empfundenen dasein und dem jenes bestimmenden denken. Ihr gemeinschaftlicher kennzeichen ist, dass sie beide auf empfindungen zurückweisen, die gegeben sind, selbst aber von denken gesetzt werden. Wir werden sie zusammen nach Braniss vorgange als sinnliche begriffe bezeichnen, welcher name ihre wesenheit am besten darlegt.

Ganz anders verhält es sich mit den mathematischen begriffen. Sie sind nach Schopenhauer kein werk des verstandes, auch nicht das der vernunft; sie sind das erzeugniss der reinen sinnlichkeit und nur für diese da. Denn aus so kann Schopenhauer diesen ausdruck aufgefasst haben, wenn er die reine sinnlichkeit ihr subjectiver correlat nennt. Da die sinnlichkeit nach Schopenhauer in äussere und innere zerfällt, jene die erstere ~~nur form~~ der raum, die zweite aber die zeit zur form hat, so wäre für die geometrie der äussere sinn ihr correlat und sie durch ihn hervorgebracht. Der äussere sinn an und für sich kann aber nichts hervorbringen. Er kleidet nach Schopenhauer die empfangenen eindrücke ein in die präexistirende vorliegende raumform; empfängt er aber nichts von aussen, so kann er auch nichts einkleiden. Sagt nun Schopenhauer, dass die form des äussern sinns a priori (Wurzel 123) angeschaut wird, so kann dies nicht vom äussern sinn, sondern nur von ~~denken~~ intellect bewirkt werden; da ferner diese anschauung ~~wird~~, sondern durch eine spontane thätigkeit ~~allein~~ des denkens ~~wird~~ sinnlichkeit als ihre urheberin bezeichnen.

wie der mathematischen begriffe unter einander, kann unmöglich durch die reine sinnlichkeit erfasst werden: es ist dies rechte der vernunft:

Wenn ich mir eine reihe von kleinen pyramiden aufstelle, so sind dies ~~nur~~ ~~stellungen~~ objecte, die ~~mit~~ allen anderen concreten objecten gleichartig, also in die erste schopenhauersche classe fallen müssen. Zwischen dem begriff pyramide und einer anzahl kleiner aus lehm construirten figuren, ist doch dasselbe verhältniss, wie zwischen jedem anderen begriffe, und seinen einzelnen vorstellungen, die er umfasst. Wir können demnach unmöglich die mathematischen begriffe von den vernunftbegriffen trennen, und eben so wenig für sie einen bestimmten ursprung annehmen: es kommt ihnen in demselben grade zu, wie allen ~~anderen begriffen~~.

durch keine sinnliche empfindung, ~~hervorgerufen~~ hervorgerufen ~~wird~~, ~~den~~ so können wir unmöglichkeit die

Man kann den grund des seins vom grunde des erkennens nicht trennen. Im vergleiche mit den anschaulichen vorstellungen, von welchen er abstrahirt ist, existirt der begriff, er ist bleibend, während jene vergehen. Dasselbe sein wird auch den begriffen der mathematik zu theil.

Der ~~von~~ charakter des vierten objektes ist ~~ebenfalls~~ sehr schwer festzustellen. „kein objekt ohne subjekt, sagt Schopenhauer öfters". Dieses vierte objekt, unser eigenes leib, soll nun einmal zur ersten klasse der objekte gehören, zu den anschaulichen vorstellungen, und dann ~~ist~~ wäre natürlich der verstand sein subjektives correlat. Aber ausserdem ist der leib noch unmittelbares objekt und bildet als solches für sich allein eine besondere classe. Was ist in diesem zweiten falle sein subjektives correlat? Schopenhauer antwortet: der innere sinn ~~[illegible]~~. Dieser aber ist selbstbewusstsein ~~[illegible]~~ sollen dasselbe sein. (Wurzel 136)

Der satz vom grunde tritt hier auf als satz vom zureichenden grunde des handelns, als gesetz der motivation. (Wurzel 138).

Die reinen Raum und Zeitanschauungen werden nun aber in mathematischen begriffen umgestaltet, ganz wie sie anschauungen der aussenwelt untergebracht werden unter art- und gattungsbegriffe. Die geistesthätigkeit, vermittelst welcher der übergang zu derselbe. Wir haben solche einmal auf anschauungen der aussenwelt, ein andermal auf reine formen anschauungen zurückzuführen; unmöglich können wir diese ~~[illegible]~~ sondern die abstrakten sekundären begriffe der mathematiker kommen.

Diese denk- bei objekte werden als etwas für sich existirendes und den vorstellungen gegenüberstehen

Die concreten objecte, welche die gesammtheit der welt ausmachen, stellen sich stets dar als veränderend, also wirkend. Die äussere welt ist durch und durch causalität. Die causalität aber erkennt einzig der verstand: denn hat ihn Schopenhauer als subjectives correlat der äusseren objecte erklärt. Unser unmittelbares object aber, unser leib stellt sich uns dar als handelnd. Das handeln erfolgt auf motiven. Insofern also der leib ~~das erste object~~ durch sein handeln object wird (für unsern intellect ~~[illegible]~~ kann nur dasselbe correlat entsprechen, wie allen andern wirkenden objecten, nämlich der verstand.

Wenn Schopenhauer sagt, die motivation ist die causalität von innen gesehen (Wurzel 138), so kann er doch für eine und dieselbe sache, die nur auf zweifache weise gegeben ist, mittelbar und unmittelbar, nicht zwei verschiedene subjective correlate aufstellen.

Wenn er endlich noch hinzufügt,

Dass das wollende subject, also das motivirte wollen, identisch ist mit dem erkennenden subject, (Wurzel 137,) so ist er eben in einen widerspruch gerathen, den er nicht zu lösen vermochte. Er erklärt diese identität für den ~~welt~~ weltknoten, für ein unerklärliches räthsel – aber er hätte das vierte objekt nicht aufstellen sollen. Es hilft ihm nichts. Dass er es unmittelbares objekt, sogar objektität des willens benennt, das subject, das ich, lässt sich nicht wegwischen. Dieses ~~[illegible]~~ hat ihn aber zur verläugnung des ich geführt ~~dass~~ und dies ist der gelpunkt seiner lehre.

Die sonderung von vier verschiedenen objekten hat übrigens Schopenhauer nicht beibehalten: er spricht im ersten buche seines hauptwerkes nur von vorstellungen und von obj begriffen. Die ersteren umfassen sowohl die concreten objekte, als auch unsern leib; die zweiten umfassen auch die mathematischen begriffe.

Unser Leib, die Objectität unseres Willens wie Schopenhauer sagt, oder besser, die Objectivation unseres wollenden Ich kann unmöglich eine nur objective, eine durch den Intellect bestimmte Existenz haben. Allerdings gehört er unter die concreten Objecte der Aussenwelt, aber ausserdem ist er noch etwas. Dieser zweite Inhalt unseres selbst wird keineswegs dadurch erklärt, dass wir ihn noch einmal zu einem besonderen Object machen: anstatt vom wollenden Ich zu sprechen, bleibt Schopenhauer stets bei seiner Objectität. Sachlich ist das Ich aus seiner Philosophie gebannt. Wir geben gerne zu, dass mit diesem Worte ein ungeheuer und nicht zu entschuldigender Missbrauch getrieben worden ist, aber dies berechtigte noch nicht unseren Philosophen, das Wort gänzlich zu streichen.

Wir wollen jedoch unserer Untersuchung nicht vorgreifen; wir werden über die ~~mangel~~ Verbannung des Ich im Abschnitt über den Willen aus

in dem über die Ethik zu sprechen haben.

Nachdem wir die Anschauung angeschaut zu [illegible] gegangen, die sinnlichen Begriffe und die ~~Verstandesbegriffe~~ ~~und die abstrakten~~ betrachten wir (die Entstehung der anschaulichen Vorstellung. Schopenhauer erklärt die Anschauung für intellectuel und zeigt dass sie in der Hauptsache das Werk des Verstandes sei, welcher, mittelst der ihm eigenthümlichen Form der Causalität und der diesen untergelegten der reinen sinnlichkeit, also Zeit und Raum, aus den rohen Stoff einiger Empfindungen in den Sinnesorganen diese objective Aussenwelt schafft und hervorbringt. (Wurzel 50) Zugleich ~~erklärt~~ er, dass die Welt da draussen keineswegs objectiv-real und ohne unser Zuthun vorhanden sei, und erst durch die blosse Sinnesempfindung in unsern Kopf hineingelangt, vielmehr sie wie sie draussen noch ein ma. Dasein (Wurzel 57).

~~Im Folgenden~~ Hierauf ~~versucht~~ er eingehend zu beweisen, wie die sinnliche Empfindung gar nichts objectives enthalten.

Die bei zuerst erwähnten Vorstellungen (objectiv) lassen sich demnach bezeichnen als sinnliche ~~begriffe~~ (einzelbegriffe, art- und gattungsbegriffe) und verstandes- oder mathematische begriffe. Bevor wir nun die Frage beantworten, ob Schopenhauer hiermit das ganze menschliche Denken und Wissen hinreichend erschöpft habe,

wie erst der verstand sich ihrer Data bemächtigt und aus diesen, vermittelst der formen des raumes und der zeit und nach dem gesetze der causalität die objective anschauung hervorbringt. Diese auffassung ist zu wichtig und für das ganze system dieser philosophie zu entscheidend, als dass wir sie stillschweigend umgehen könnten. Der beweis Schopenhauers ist folgender: Beim sehen beschränkt sich das, zur vorstellung gegebene material auf die empfindung der retina; und diese läßt trotz ihrer mannigfaltigkeit, zurück auf den eindruck des hellen und dunkeln nebst ihren stufen und den eigentlichen farben. Diese empfindung aber ist durchaus subjectiv; sie ist nur innerhalb des organismus und unter der haut vorhanden. Sie besteht also einzig und allein in besonderen und mannigfaltigen ~~modificationen unsere~~ affectionen unseres auges, die nichts gemein haben mit der gestalt, lage, nähe oder ferne von dingen ausser uns. Aus diesem so beschränkten stoff, wie hell, dunkel und farbe, schafft der

verstand durch seine so einfache Function des Beziehens der Wirkung auf eine Ursache unter Beihülfe der ihm hergegebenen Anschauungsform des Raumes, die wohlgestaltete sichtbare Welt. Dass er es aber vermag, beruht zunächst auf der Beihülfe, die hier die Empfindung selbst liefert, indem die Retina, als Fläche, ein Nebeneinander des Eindrucks erlaubt; zweitens, dass das Licht stets in geraden Linien wirkt, auch im Auge selbst geradlinigt gebrochen wird; endlich, dass die Retina die Fähigkeit besitzt, auch die Richtung in der sie vom Lichte getroffen wird, unmittelbar mit zu empfinden. Hiernach sagt der blosse Eindruck auch schon die Richtung seiner Ursache an. Der Übergang aber, zu diesem Object als Ursache, setzt schon die Erkenntniss des Causalverhältnisses, wie auch die Gesetze des Raumes im Intellect voraus. (Über

Hierauf beschreibt Schopenhauer, auf welche Weise der Intellect aus der Empfindung die Anschauung schafft.

Zuerst trennt der Intellect den Eindruck des Objectes, welcher verkehrt

auf der retina eintrifft, um, und stellt ihn aufrecht. Dann macht der intellect das zwei mal empfundene zu einem einfach angeschauten, indem obgleich jedes auge den eindruck von einem gegenstand erhält, dieser sich doch nur einfach darstellt.
Drittens construirt der verstand aus den im auge gewonnenen flächen körper; er fügt also die dritte dimension hinzu, indem er die ausdehnung der körper, in derselben, indem ihm a priori bewusstes raume, nach maassgabe der art ihrer einwirkung auf das auge und der gradationen des lichtes und schattens, causal beurtheilt.
Eine vierte verstandesoperation besteht in erkennen der entfernung der objecte von uns; es ist dies die dritte dimension, von der wir eben sprachen. Die empfindung beim sehen liefert uns die richtung, in der die objecte liegen; aber nichts deren entfernung ihren ort; diese kann nur durch den verstand heraus gebracht werden. hauptsächlich vermittelst des

sehewinkels. ~~Da dieser aber an und für sich ungenügend ist~~

Dieses ganze geschäft des sehens vollzieht also der verstand allein durch seine eigene form, welche das causalitäts gesetz ist, ganz unmittelbar und intuitiv, ohne beihülfe der reflexion, der abstrakten erkenntniss.

Obgleich aber der rein formale theil der empirischen anschauung, also das gesetz der causalität, nebst raum und zeit, a priori im intellect liegt, so ~~erlangt~~ erlangt er doch ~~nicht~~ die anwendung desselben erst mühevoll, durch übung und erfahrung.

Diesen eingehenden beweis hat Schopenhauer (Wurzel, 56–70) geliefert: da er für seine ganze lehre, besonders für seine idealität des raumes und der zeit, entscheidend ist, und er selbst in einem hauptwerke öfters auf ihn zurückweist, so haben wir ihn hier getreulich, in kurzem auszuge gegeben.

Der geneigte leser wird schon aus diesem auszuge ersehen haben, dass dieser ganze beweis wenig ~~f~~ zu gunsten der lehre unserer philosophen aussagt und ~~seine~~ die consequenzen, welche er ~~auf die~~

seiner darlegung abgewinnen will, ungemein erzwungen sind. ~~er erst dachte~~, ~~gewiss~~ falsch sind.

Die analyse der sinnesempfindungen ist deshalb so schwierig, weil wir ~~uns~~ von der zeit wo sie das erste mal eintraten, sehr wenig im gedächtniss behalten haben, ferner ~~wir~~ nicht allein durch allmähliges üben unserer sinne und durch versuche mit der aussenwelt bekannt wurden, sondern sehr oft durch die belehrungen älterer personen geleitet einen theil ihres erfahrungsschatzes fertig übernahmen.

So viel steht jedoch fest, dass das sehen, ebenso wie die thätigkeit der andern ~~sinne~~, ein vorgang ist, der durch zwei verschiedene factoren bewerkstelligt wird: die von aussen kommende empfindung und die von innen hinzutretende bestimmung der empfindung. Schopenhauer giebt zu, dass wir einerseits im auge ~~schon~~ auch die richtung des objectes angiebt von welchem er ~~ab~~ herrührt. Hiermit ist aber auch schon die form des objectes gegeben. Denn die lichtstrahlen, welche z. b. von ~~einem~~ den drei ecken eines blaugefärbten dreiecks unser auge

treffen, führen uns eben zu diesen drei ecken. Die a priori im intellect vorliegende Form des raumes kann unmöglich allein ein dreieck vorstellen ~~construiren helfen~~ wenn das nicht schon die empfindung selbst ~~angeschaut eines dreiecks~~ eine anleitung dazu gäbe ~~etwa blau einen blauen strich oder punkt empfände~~. Ueberhaupt sagt Schopenhauer gar nicht, dass die form durch den intellect gebildet wird: denn nach ihm dreht derselbe nur das verkehrte eintreffende bild um, dann stellt er die einheit des objectes fest, obgleich zwei bilder von demselben im auge vorhanden sind. Wir sehen also, dass bis hierher der intellect an der form des gesehenen objectes nichts ändert, die ja überhaupt durch den vollständigen farbeneindruck, wie ihn Schopenhauer annimmt, schon gegeben ist. Nun soll aber der intellect die dritte dimension hinzufügen. Es könnte demnach scheinen, dass nur die fläche objective realität habe, während die dritte ausdehnung der körper, durch den intellect zu der empfindung hinzugethan, nur subjective werth hätte, und nur für ihn da ~~sei~~ wäre.

Aber Schopenhauer sagt ja, dass neben dem eindruck des lichtes, auch der des schattens im auge sich einfindet. Wenn ~~mir~~ von einem blaugefärbten würfel zwei angränzende flächen unser auge treffen, so wird offenbar die etwas weiter abliegende heller oder dunkler, je nach der beleuchtung erscheinen. Sie werden aber nie denselben ~~drucke~~ farbeneindruck hervorbringen; die eine wird ~~offenbar~~ stets etwas schattirt erscheinen. Ursprünglich werden wir also statt zweier, eine fläche im auge wahrnehmen, von der aber ein theil tiefer gefärbt erscheinen und deshalb abstechen wird. Die richtung dieses dunkleren theiles zu bestimmen, vermag nicht der verstand wie Schopenhauer behauptet, und noch weniger a priori, sondern endgültig kann darüber nur ~~sauce~~ die bewegung unseres leibes zum gegenstande hin und der tastsinn entscheiden. Mit der entfernung des gegenstandes steht es ebenso: was hilft uns, dass der verstand a priori die gesetze des raumes construiren kann, wie Schopenhauer ~~sagt~~ allerdings richtig annimmt, wir wissen

dass wir die entfernung des gegenstandes erfahren, wenn wir nichts zu ihm hingingen. Die bestimmung der ~~erfah~~ entfernung ist einzig und allein sache der erfahrung: wir können zwar nicht zu allen dingen hingelangen, aber auch diesen weisen wir ihren wahren ort an, nach analogie derer, die wir erreichen können. Alles maass ist werk der erfahrung: a priori können wir uns dasselbe gar nicht vorstellen. Entscheidend übrigens für den vorgang des sehens sind beobachtungen, die mit operirten blind gebornen angestellt wurden, und Schopenhauer hat einige fälle zusammengestellt (Wurzel 80). Aber was beweisen diese fälle? dass die leute gleich nach der operation licht, farben und umrisse der gegenstände wahrnahmen, und erst später, durch bewegung ihres leibes und durch anwendung des tastsinns die vollständige objective anschauung der gegenstände erlangten. Was geht also der erfahrung voraus, was ist ihre unerlässliche bedingung? Das, was Schopenhauer das causalitätsgesetz ~~genannt hat~~. Er hat es

An diesem einzelnen fall haben wir klar vor uns die erkenntnisslehre Schopenhauer's ~~wo~~ ist den anschaulichen vorstellungen. Die ist aber schon in diesem theile mangelhaft. Unsere sinnlichkeit und verstand bringen ihr zu folge die ganze äussere, reale welt zu stande. Das ist aber bei weitem nicht so. Der verstand dessen ~~fun~~ aufgabe die vollziehung des causalitätsgesetzes ist, das aufsuchen der ursache zum empfundenen eindruck, kann wohl die fertige vorstellung, nach aussen verlegen und ihr ihren platz im raume anweisen, unmöglich aber sie zu stande bringen. ~~Die~~ Es würde dies also nur sache der äusseren sinnlichkeit sein. Aber diese empfängt nur eindrücke; sollte nun auch der raum als anschauungsform in ihr bereit liegen, so ist noch gar nicht erklärt, auf welche weise sie vermittelst dieses raumes eine vorstellung zu stande bringt. Die sinnlichkeit besteht aus mehreren einzelnen sinnen; welcher von ihnen schafft die concrete vorstellung aus den unbearbeiteten eindrücken, welche er empfangen. Ich kann nur eine geistesthätigkeit, die dies bewerkstelligen kann, nämlich die phantasie, die einbildungskraft. Sie schafft ja ohne äusseren anlass so viele bilder, die um uns herumgaukeln, sie allein kann die empfindungen der sinne zu einer lebendigen, wirklichen gestalt einbilden. Alle bilder, die sie auf eigenen antrieb hervorbringt, sind zusammengesetzt aus bestandtheilen der aussenwelt. Diese aber nehmen wir durch die sinne auf; sie allein vermittelt es, mit ihnen umzugehen. Wir sind genöthigt diese geistesthätigkeit zwischen die sinne und den verstand einzuschieben. Sie bringt das wird zu stande

wird schaut er an; der Verstand verlegt er nach außen. Aber hiermit ist die gesammtvorstellung, welche wir von der außenwelt haben, noch keineswegs fertig. Eine vorstellung wird mit der andern verglichen, von ihr unterschieden: thut dies der verstand, so thut er es nach apriori gegebenen kategorien, die in der vernunft liegen. Er tritt hiermit auch eine neue geistesthätigkeit zur vollbringung des werkes hinzu.

erklärt also anfangen der ursache zu einer gegebenen wirkung. Diese erklärung hat er aber nicht gehörig ausgeführt. Wenn wir sagen, dass wir sehen, weil der verstand, den ihm a priori innewohnenden causalitätsgesetz zur folge die ursache des im auge empfundenen eindrucks aufsucht, so heißt dass nichts anderes, als dass das denkende subject alles, was es außer selbst ist, von sich ~~aus~~ unterscheidet.

Wir verlassen den einzelnen fall, wo uns von der thätigkeit des auges die rede war, und gehen über zu der vorstellung überhaupt.

S.

Die concrete oder anschauliche vorstellung ist, wie wir schon gesehen haben, ein werk des verstandes und nur für ihn da. ~~Kant~~ Schopenhauer ist hierin wesentlich Kanten gefolgt; nur ~~hat er die beurtheilung der~~ betrachtet er die anschauung als werk des verstandes, während sie bei Kant das der sinnlichkeit ist.

Dass die vorstellung ~~ein werk~~ von unserem intellect hervorgebracht wird, ist klar; denn daraus, dass ausser mir dinge vorhanden sind, folgt keineswegs, dass ich auch von ihnen vorstellungen habe. Die frage dreht sich vielmehr darum ob meine vorstellungen gebildet werden unter bedingungen, die mir von aussen her auferlegt werden, oder ob ich alle bedingungen der vorstellung in mir vorfinde. Dies letztere ist die grundansicht Kants und Schopenhauers; sie ist bei Kant nicht in ihrer strenge durchgeführt, denn es graute ihm vor den letzten consequenzen des idealismus. Schopenhauer aber, kühner als er und unbarmherzig logisch bis an seine

äussersten grenzen verfolgt und ist zum nichts gelangt. Dieses resultat hatte Victor Cousin schon im jahre 1819, wenn ich nicht irre, der Kantischen philosophie vorhergesagt. Er kannte damals noch nicht Schopenhauer und seine lehre, denn sie war damals kaum aufgetreten und blieb ungewöhnlich lange unbeachtet: aber es ist eingetroffen, wie er es dargethan hatte. Schopenhauer, der consequente ausführer des Kantischen systems hat alles vernichtet: die idee der freiheit, der individualität die gottesidee, wie wir es in der weiteren auseinandersetzung sehen werden; der grund aller dieser bedauerlichen verirrungen liegt aber in seiner auffassung der vorstellung. Sie hat gar keinen ~~objectiven~~ aequivalent in der aussenwelt, gar keinen objectiven werth: die empfindung, die ihr vorangeht, ist rein subjectiv, die formen des raumes und der zeit, mit der sie bekleidet werden, sind ~~ebenfalls~~ subjectiv, das causalitätsgesetz, welchem zufolge sie nach aussen versetzt wird, ist ebenfalls subjectiv.

Mit dieser auffassung kann natürlich eine realität der aussenwelt, auch nicht die des eigenen ich, wie wir später sehen werden, zusammen bestehen. Schopenhauer hat aber diese meinungen nicht bewiesen, er hat sie nur an verschiedenen vorgängen erläutert, wie wir davon ein beispiel schon sehen gelesen haben. Er läßt die idealität des raumes und der zeit und des causalitäts gesetzes ~~nur~~ für hinreichend durch Kant bewiesen. Aber die beweise welche Kant gegeben, sind keineswegs ausreichend. Sie legen zwar da, dass raum und zeit subjektive auffassungsformen sind, sie verneinen aber nicht, dass auch ungleich diese formen anders uns bestehen könnten. Die frage ist seit langer zeit diese: sehen wir die dinge im raume, weil sie wirklich in demselben sind, oder weil wir alles im raume ~~auf~~ von geburt ~~auf~~ an auffassen. Kant hat es ersteres behauptet, aber der beweis, den er dafür geführt, ist keiner.

(Der traurige und fruchtlose streit ist entstanden, weil man feststellen wollte, was wir eigentlich vor aller erfahrung wissen. Ist man aber

redlich dabei verfahren? Hat man den geeigneten weg eingeschlagen? Keineswegs. Man hat die erkenntnisse, die wir im reifen mannesalter besitzen, untersucht, man hat von ihnen abstractionen gemacht, und die äussersten und leersten, die sich erreichen ~~wird~~ liessen, hat man als den ausgangspunkt und die grundlage aller erfahrung bezeichnet. Aber man hätte umgekehrt verfahren sollen; man hätte darlegen sollen, wie ein kind oder ein sich vervollkommnender wieder, endlich ein mit der anschauungsfähigkeit bekannt machender operirter blindgeborene verfahren und man hätte höchstwahrscheinlich ganz andere resultate erzielt. Das kind hat eine ganz andere vorstellung vom raume, als der erwachsene mensch: alle unsere begriffe, die wir vom raume haben, sind erst nach vieljährigen erfahrungen erworben worden.

Hat der raum allein eine ~~und~~ allein ~~gegebene~~ subjective auffassungsform, vermittelst unserer erkenntniss dessen wir nach ~~mande~~ allen richtungen hin, in unendlicher ausdehnung, alles umfassen können, so fragen wir ganz

bescheiden, wie kommt es, dass wir verschiedenen Dingen, verschiedene orte im unermesslichen raum anweisen? was nöthigt uns dazu? die empfindung? keineswegs, denn diese wird durch und durch subjectiv, sie kann gar nichts objectives enthalten. Wir sehen zwei verschiedene, blaugefärbte flächen, warum geben wir ihnen verschiedene entfernung? etwa deshalb, weil die eine blässer als die andere erscheint: aber sie könnte ja nur blässer gefärbt in gleicher entfernung wie die andere sich befinden. Was ist also hier das entscheidende? Die erfahrung ganz und allein. Dass wir im späteren alter, beim ersten anblick die entfernung der dinge richtig beurtheilen, etwa ist die frucht unser langjähriger erfahrung. Ein ganz kleines Kind hat gar keine vorstellung von entfernung, es weiss nur, dass die dinge ausser ihm sind und deshalb greift es nach allem, wenn es auch vielleicht an der decke über seiner wiege befestigt ist; deshalb will es die sterne haben, denn es glaubt sein vater könne hinaufklangen.

Kant und Schopenhauer würden zugeben, dass die entfernung nur durch erfahrung allmählig herausgebracht wird, dass überhaupt nur durch erfahrung eine ~~bet~~ genauere bekanntschaft mit dem uns umgebenden raume zu machen sei; aber dass wir eben diese erfahrung machen, sagen sie, ist nur möglich, ~~dass~~ weil wir schon vor aller erfahrung die anschauung des raumes besitzen. Dieses "vor aller erfahrung" nennen sie a priori. Was sind nun hierfür ihre beweise? Zum beispiel folgender: zwischen zwei punkten ist nur eine gerade linie möglich. Dieser satz würde keine absolute gewissheit haben, wenn er aus der erfahrung geschöpft wäre. Nehmen wir zuerst einen erfahrungssatz: alle menschen haben von natur zwei augen. Sollte dieser satz bewiesen werden, so müsste dargelegt werden, dass bis zu jener und jener zeit man mehrere länder dieser erde genau gekannt haben, man habe aber nie darin menschen vorgefunden, deren augen nicht mit den unseren in zahl und anordnung ~~übereinstimmte~~ übereinstimmten

hätten, noch habe man von solchen überhaupt gehört reden hören. Hierauf habe man neue Länder entdeckt und man sei nichts zu denselben ergebnissen gelangt. Da wir nun die ganze Erde so ziemlich schon kennen, so ist es ~~gar höchst~~ unwahrscheinlich, dass noch andere eingeborene Völker existirten, da wir solche nicht angetroffen hätten. So würde etwa der Beweis eines erfahrungsmässigen lauten.

Kehren wir nun zu unserem apriorischen Satze zurück: zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich. Sollte mir jemand den Beweis dafür verlangen, so würde ich ihm sagen ziehe die Linie und sieh und du wirst die Wahrheit des Satzes einsehen. Ja, würde Kant sagen, in diesem Falle macht du stets zur Anschauung deine Zuflucht nehmen und du thust es, weil du das Vermögen hast, a priori anzuschauen (Vergl. Kants Kritik d. reinen Vernunft, ed. Rosenkranz, I. 53.)

Nun haben aber die Menschen lange Jahre gelebt, ohne sich mit ~~mathema~~ geometrischen ~~Anschauungen~~ Wissenschaften abzugeben. Dieser Satz: zwischen zwei Punkten ist die Geradelinie der kürzeste Weg,

wurde praktisch ausgeübt, und sogar
ohne reflexion. Man schoss den pfeil
gerade auf den vogel ab, man liefe einem
baume gerade zu, um seine frucht
zu pflücken, und nichts in sich sagt.
Die thiere verfolgen die gerade linie
ohne alle reflexion, sobald sie ein
object sehen, welches sie anzieht.
Was ist also a priori gegeben? die
richtung, aber nicht der gegenstand
zu dem sie hin führt. Diese richtung,
die grundlage der anschauung des raumes
ist uns aber nicht als eine verstandes-
form gegeben, wie Schopenhauer will,
sondern sie ist uns unmittelbar gege-
ben, an unserem Körper, und wird erst
hinterher vom verstande erkannt.
Enthöpfte thiere, die des intellects
beraubt sind, bewegen sich nach allen
richtungen hin. Die möglichkeit sich
im raume nach allen richtungen hin
zu bewegen, ist also das wesentlichste
attribut unseres Körpers, und hat
deshalb für uns unmittelbare gewiss-
heit, weil wir uns unmittelbar desselben
bewusst sind.

Wir erkennen unsern leib in raum
und zeit, nicht deshalb, wie Schopenhauer
sagt, weil er eigenheit unseres erkennen-

subjects ist; alles in raum und zeit zu erkennen, sondern weil unser leib den raum ausfüllt und veränderungen in der zeit erfährt, eben deshalb haben raum und zeit so intime gewissheit für unsern intellekt.

Die sogenannten apriorischen erkenntnisse werden solche sein, welche wir aus der erfahrung, aus dem bekanntwerden mit uns selbst schöpfen; deshalb bedürfen sie keines beweises. Weil aber die erfahrung unseres lebens so unmittelbar und oft unbemerkt geschieht, dass sie bedeutend abseits von der erfahrung anderer dinge, hat man sie als aller erfahrung vorangehend bezeichnet. Aber dem ist nicht so. Wir bedürfen stets einer anschauung, um die grundsätze ~~des~~ vom raume und von der zeit zu verstehen; aber diese anschauung ist sie nicht eine gemachte erfahrung? Ein kind weiss nichts, wie viele finger es hat? befragt man es demnach, so wird es sie zählen, und dann antworten. Wenn ich nun einen erwachsenen frage: wie viel finger hast du? so wird er mir die richtige anzahl angeben, aber worauf stützt er sich? auf die anschauung seiner hand. Ist deshalb diese anschauung keine erfahrung?

hat er ~~nichts~~ sie nichts in seiner Kindheit gemacht: So steht es mit allen apriorischen Gewissheiten.

Kant sagt, und nach ihm Schopenhauer, die Anschauung des Raumes sei eine Erkenntnissform, die zwar allen Menschen eigenthümlich sei, aber keineswegs anderen Wesen nothwendig zukommen müsse. Dieser Ausspruch beruht auf einer falschen Auffassung des Raumes. Die Thiere haben Relative ~~auf~~ Anschauung des Raumes, wie die Menschen, so weit sie natürlich mit ihren Gliedmassen und ihren Augen hin können; was nun etwa höhere Wesen anbetrifft, so gilt es auch für diese, wenn sie existiren, als nothwendige Gewissheit dass sie den Begriff des Raumes haben. Denn was besagt dieser eigentlich? Ursprünglich nichts anderes, als dass das denkende und fühlende Wesen einen Raum ausfüllt, den es vom unausfüllten Raume unterscheidet, welcher dasselbe umgiebt. In dem Worte Wesen liegt aber schon, dass wenn sie überhaupt sich als "ich" fühlen und auffassen, sie ihr ich von allem äusseren ~~und~~ trennen werden. Diese Unterscheidung aber des ich vom nicht ich, vom ausser ihm befindlichen ist die Grundanschauung

des raumes"; sie ist in Dinge selbst begründet so weit ein wesen das ding an sich hat.
Wenn nun Kant noch hinzufügt, dass wir uns sehr wohl die unendlichen raume ohne Dinge denken können, aber nie diese ohne jenen, so müssen wir erstens einwenden, dass wir dem leeren unendlichen raume uns eigentlich gar nichts denken; eine unendlich grosse anzahl von dingen können wir uns sehr wohl vorstellen und sind sogar ihrer realen existenz sicher; diese unendlich grosse anzahl von dingen besagt aber ~~nichts anderes~~ zugleich eine unendlich grosse zahl von raumtheilen, denn ein einzelnes ding und ein einzelner raumtheil ist dasselbe.

Wir erlauben uns noch eine bemerkung, welche vielleicht zur aufklärung der sache beitragen wird. Wenn wir sagen, der raum ist die form der anschauung für die äussere sinnlichkeit, so heisst dies, die äussere sinnlichkeit schaut ihre empfindungen oder eindrücke stets in 3 dimensionen an, denn dies ist ~~dort~~ die wesentliche beschaffenheit des raumes. Was ist nun die äussere sinnlichkeit? Offenbar jene lebhaft allbekannten sinne,

Wir können zwar die zahl dieser sinne vermehren; z. b. durch den sinn der hand, wie prof. Braniss gethan hat. Wir werden vielleicht noch mehrere sinne in dieser sinnlichkeits unterscheiden, wie es versucht hat Emile Saques Pérès, in seiner zoologie ou philosophie de l'intelligence humaine. Paris 1862 (beiläufig bemerkt, einem zwar französisch, aber ausnahmsweise schlecht geschriebenen buche). Soviel indessen können wir von vornherein für sicher annehmen, dass die äussere sinnlichkeit nicht ein einfaches ganze ist, sondern aus unterschiedlichen, scharf gesonderten theilen besteht, von denen einige thätig sind, andere ruhen, sie aber alle zugleich mit einem object beschäftigt sind. Soll nun der raum die subjective möglichkeit überhaupt aller anschauung sein, so muss sie entweder in jedem einzelnen sinne vollständig enthalten sein und dessen wesentliche eigenschaft bilden, oder aber in allen sinnen zusammen, so dass die einzelnen sinne für

sich allein unvollkommene raumanschauungen liefern würden, und erst ihre gesammte thätigkeit derselben hinreichend bestimmen könnte. ~~Da aber~~ Bei dieser weiten annahme ~~wir fast nie~~ sind wir aber genöthigt ein von der sinnlichkeit unterschiedenes vermögen anzunehmen, welches gleichsam den knotenpunkt für die einzelnen sinne bildet. ~~Was oft gilt man aber~~ Unsere erstere annahme ist schwer festzuhalten. Wir sehen, dass die einzelnen sinne nie die vollkommene raumanschauung liefern, dass stets mehrere zusammenwirken müssen in diesem zweite, bis wir endlich die gehörige übung erlangt haben und mit einem einzigen sinne uns oft aushelfen können. Aber auch dies gilt nicht für alle. Der geruchssinn giebt zwar die richtung an, aber sehr unvollkommen; manchmal vermag er es gar nicht, z.b. wenn ~~ein jemand von~~ ein~~em~~ stark duftender gegenstand mit seinem geruche ein ganzes zimmer ausfüllt. Um diesen sinn auf die richtige bahn zu leiten, müssen wir oft bewegungen nach allen seiten hin unternehmen bis wir endlich ~~durch die~~ stets stärker werden ausdünstung ~~an~~ von der nähe

des ~~Körpers~~ gegenstandes überzeugt werden.
Der geruchssinn ~~muss~~ bedarf also ~~auch~~ der unterstützung durch die bewegungen des Körpers ~~unterstützt~~.
Der gehörssinn liefert uns auch die richtung, aber ebenfalls erst nach längerer übung, wozu er gewöhnlich durch die bewegung des körpers unterstützt wird.
Nehmen wir den vollkommensten sinn, das auge. Dieser liefert uns ursprünglich nur 2 dimensionen, ~~denn der~~ es operirter blind geborene ~~sieht~~ hat vor sich die weisse wand seines zimmers an derselben stehen zwei braune schränke und mehrere stühle. Er wird nur eine weisse fläche wahrnehmen, und darauf mehrere braune flecke, in unbestimmten umrissen. So die weisen es die angestellten ~~untersuchungen~~.
Später erst übt er sein auge und erkennt die gegenstände, wie sie sind, ausgedehnt in ihre dimensionen.
Was bewirkt uns aber diese übung des auges? wie ist die möglichkeit? offenbar durch unterstützung anderer sinne des tastsinns, der bewegung nach allen richtungen hin.

Was werden wir hieraus schliessen?
Das auge vermag den raum anzuschauen
in allen seinen Dimensionen, aber erst
nach vielseitiger und langjähriger übung.
Wir können demnach dem einzelnen sinne
nur die fähigkeit zugestehen, die data
der raumanschauung, die einzelnen di-
mensionen zu liefern; die vereinigung
derselben zu einem ganzen wird erst
durch das denkende subject bewirkt:
Hieraus folgt, dass der raum etwas
objectiver ist, unabhängig vom denkenden
subject, mit dessen eigenschaften
dasselbe bekannt wird vermittelst
der sinne. Was den datis, welche
die einzelnen sinnesempfindungen
~~liefern~~ vom raume liefern, bildet
das denkende ich die anschauung
desselben.
Eine ausnahme von der gewöhnlichen
fünf sinnen bildet der handsinn
oder tastsinn par excellence: er liefert
uns die anschauung des raumes in allen
drei ~~richtungen~~ ausdehnungen. ~~Dasselbe~~
Dieselbe anschauung erlangen wir ver-
mittelst der bewegung, die wir mit
unserm körper nach allen richtungen
hin ausführen können. Ist aber
demnach die anschauung des raumes

ursprünglich intellectuell? Erscheint uns die Bewegung ~~der~~ unserer Hand, die Bewegung unseres Körpers deshalb im Raume, weil seine Form im Intellect prädisponirt liegt? Keineswegs. Denn wie viele unwillkürliche Bewegungen giebt es nicht, die erst nachher vom Intellect erkannt werden. Wie viele Bewegungen führen wir nicht aus jenseits, wo unser Intellect noch nicht ist; wie bewegt sich endlich noch ein Thier, nachdem es seines Intellects beraubt worden? Die Erkenntniss des Raumes ist uns unmittelbar, physisch gegeben, noch vor aller Erklärung des Intellects, noch vor seinem Auftreten.*

Wir ~~erkennen~~ wissen sehr wohl, dass es subjective Bestimmungen des Raumes giebt; sie entstehen dadurch dass wir den Raum ausser uns, vergleichen mit dem, den wir selbst einnehmen, und ~~an~~ beide gegenseitig auf einander beziehen. Jedes individuelle Wesen muss sich unterscheiden, von dem was ausser ihm ist, und muss nach allen Richtungen hin. Wie aber diese Richtungen vom Intellect benannt werden, das sie schon fertig

*) Wir beziehen den Raum unbewusst; erst später, indem das denkende Subject sich zum selbstbewusstsein erhebt, wird auch die Erkenntniss des Raumes intellectuell.

vorfindet, ist ganz gleichgültig. Alle subjectiven Bestimmungen ändern gar nichts an der Unendlichkeit des Raumes und seiner reellen Existenz. Hier finden wir uns als Centrum vor und beschen den ganzen Raum auf uns; dies thut jedes Individuum, darin besteht seine Individualität. Sobald aber der Intellect sich zum vernünftigen Denken entwickelt hat, kann er sich fortdenken und jedes beliebige andere Object zum Mittelpunkt des ganzen machen.

Dasselbe was wir vom Raum ausgesagt haben, gilt auch von der Zeit. Ihre Bestimmungen sind subjectiv: wir erkennen die nur an der Bewegung und diese vergleichen wir willkürlich entweder mit uns selbst oder mit andern sich bewegenden oder auch beharrenden Gegenständen. Die Zeit ist uns unmittelbar gegeben, ebenso wie der Raum, und zwar in der Bewegung unseres Körpers, diese geht aber der intellectuellen Anschauung voraus.

~~Kehren wir noch einmal zur ~~[illegible]~~ bauer scher vorstellung zurück~~ Er erklärt es für bauern unsinn, wenn man meinen wollte, dass die welt da draussen, wie sie ist und sich bewegt, um blossen vergnügen in unsern kopf hinein spazierte und dat man nach einmal dastände: in allen ihren formen und veränderungen aber nur die gesetze befolgte, die wir von vornherein, ohne alle erfahrung aussagen können. Nehmen wir alles dies für wahrheit, geben wir zu, dass der gemeine menschenverstand, wie er oft sich irre, und dass unser philosoph ~~und die philosophie~~ recht habe. ~~uns erst zu dieser richtigen und alleinigen wahrheit hingeleitet.~~

Was erhalten wir da für resultate? Unser auge hat eine empfindung und der verstand construirt sich sogleich einen ~~monde~~, und zwar construirt er ihn grösser beim ~~aufgang~~ aufgange und kleiner während seines culminations ~~am mittag~~. Da sagt uns, die sinne ihren, die verschiedene grösse, unter der sich der ~~mond~~ darstellt, ist ein ding der sinne, der erst von der vernunft berichtigt werden kann.

Dies wäre aber alles unmöglich, wenn die gesetze des raumes und er selbst schon im auge prädisponirt lägen. Die sinnliche empfindung, nämlich der sehwinkel, ist in beiden fällen dieselbe. das aber das bild anders ausfällt, hängt von der ihre gleichen erfahrung ab, welches alles nach dem horizont hin für entfernter, mithin für grösser hält. Wäre aber die sinnesanschauung schon an und für sich intellectuell, so wäre dieser irrthum unmöglich. ~~Die Data~~ die sinnesempfindung nöthigt uns in beiden fällen die entfernung verschieden zu bestimmen, dies aber ist sache der empirie. ~~und in beiden fällen verschieden;~~

~~Das Datum der entfernung ist in einem falle grösser, in dem andern kleiner sein. Datum aber ist rein empirischen ursprungs~~ –

Wenn wir weiter der schopenhauerschen ansicht folgen, so können wir aus ihr gar nicht die verschiedenartigkeit der formen erklären. Die blätter eines baumes sind alle von derselben farbe, aber hat jedes von einer abweichenden gestalt. Die subjective empfindung wäre in jedem falle dieselbe: ein grüner farbenton von dem selben tone. Was nöthigt uns jedem blatte eine besondere gestalt nur ein wenig von den übrigen verschiedene form zu geben? Auch hier ist das empirische element vorangehend, welches dem intellect

die nöthigen Data liefert. Mit apriorischen willkürlich aber wird diese Form ~~gar~~ nicht construirt.

Wir kommen nun zum erbaulichsten resultate. Wir fragen, wie ist es möglich, dass aus einer rein subjectiven empfindung, die unter der haut unseres Körpers vorgeht, etwas ausserhalb befindliches construirt wird, wenn in dieser empfindung nichts läge, das schon nach aussen hin wiese? Wie ist es ferner möglich, dass dieses Denkende verstand aus rein subjectiven empfindungen, ~~[illegible]~~ a priori aufgebaute welt irgend eine beziehung zu uns habe, irgend einen einfluss auf uns ausübe? Warum gefällt uns eine blume, und eine andere nicht? Der subjective vorgang im auge ist doch derselbe; woher kommt es also dass die gegenstände ausser uns, die wir so schön a priori construiren, die nur für unsern verstand sind und nichts ohne ihn, einen so generellen, so mannigfaltigen einfluss auf unser ich ausüben, unser ich fühlt sich zu ihnen hingezogen ~~[illegible]~~, fühlt ~~sich~~ sich abgestossen von ihnen,

dass aber ist doch nicht ein werk des verstandes, das ist ein wirken auf unser ganzes wesen von etwas, das ausser ihr ist, aus dessen wirken wohl vom verstand ~~vorherbestimmt~~ erkannt ~~wird~~, wie aber vorausbestimmt wird. Und ist hierbei nicht die form der äusseren gegenstände von grossem einfluss, ~~ist~~ wirkt sie nicht ein auf unsere eigene form?
Schopenhauer hat diesen einwurf vorausgesehen, er hat ihm zu begegnen gesucht. Er erklärt (Welt 120): schmerz und wollust seien keine vorstellungen. Aber diese beiden gefühle, welche unser ganzes leben ausfüllen, welche ihm so wesentlich sind, dass, wenn weder das eine noch das andere da ist, die tödtende langeweile eintritt und manchen zur beendigung seines irdischen daseins ~~bestimmt~~ veranlasst, sind diese beiden gefühle nicht immer ~~stets~~ eng verknüpft mit einzelnen (wesen, und individualitäten, und ist eben ihre individualität nicht ~~wohl~~ entscheidend für die bestimmung unseres eigenen? als einen einwurf sagt Schopenhauer (Welt 120) sein, es die wenigen sind nicht, zu betrachten,

die den willen nicht anregen und doch welche allein der leib unmittelbares objekt des erkennens ist.
~~Jede stärkere~~ — Es seien dies nur die affektionen der rein objektiven sinne, des gesichts, gehörs und des getastes, aber nur insofern sie so schwach erregt werden, dass sie den willen gar nicht afficiren, sondern nur dem verstande die data zu seiner anschauung liefern. Jede stärkere und anderartige affektion dieser sinnesnerkreise sei aber schmerzhaft, d.h. dem willen entgegen, zu dessen objektität also auch sie gehören (Welt 120 u. 121).
Schopenhauer hat hiermit die sinnesempfindungen geschieden von den empfindungen des wollenden ich, insofern er so gerne die objektität des willens nennt, um ja nichts ~~ob~~ subjektives und doch formell bestimmtes hinter der anschauung, d.h. verstand, des übrig zu lassen. Dies verfahren ist unstatthaft. Bei verschiedenen personen ist der grad der sinnesempfindung verschieden. Was lässt eine anschauung gleichgültig, die nervenschwache

personen im höchsten grade zu affiriren vermag; wie Schopenhauer dies selbst angiebt, Welt, 121. Wo ist nun die grenze zwischen sinnesempfindungen und affirirung des willens? hat nicht jeder von uns ein grosses interesse an verschiedenen anschauungen, welche andere personen gleichgültig lassen? Alle vorstellungen affiriren überhaupt unseren willen, selbst wenn sie ihn langweilen, also ~~gleichgültig lassen~~ kein interesse in ihm erregen. Allerdings hat das anschauen und mit ihm das wahrnehmen äusserer ~~vor einem schönen~~ gegenstände seinen ausgangspunkt in gleichgültigen empfindungen, welche das ich von dem ~~höhe bleiben~~ gefühles der lust und unlust sofort und aus sich hinausweist, allein auch die objectiven ~~illusionen gehen nur durch wenn über~~ empfindungen, welche auf höchste unser wesen interessiren, gestalten sich nun zu wahr- ~~ihnen und durch eine schöne gegen~~ nehmungen, und es ist eine allgemeine thatsache, dass ist uns eben sehr deutlich die ~~reden so schwach mit nie an mit~~ dinge vorstellen, welche unser ich gewaltig affiriren. ~~unseren freude, ist es eintönig und langweilig, zu bretzen wir nur periode in unseren magen und schlafen ein.~~

Diese affirirung unseres willen aber, ~~die wir~~ durch gegenstände ausser uns, hängt nicht von uns ~~ab~~ wie kann nicht a priori durch den verstand bestimmt werden. ~~Ist~~ ~~aber~~ Aber diesen gegenständen ~~nicht~~ ist ferner ihre form etwas unentbehrliches wie wegen unseren willen unser ich an, insofern sie selbst individualitäten

sind; kann man sich aber eine Individualität denken, für die nicht ihre form etwas wesentliches wäre?
~~Wäre~~ Diese form des objectes, also seine ausdehnung im raume und seine entfernung von uns, wäre sie, etwas ihm gänzlich fremdes und allein von unserm intellect hinzugethan, so könnte das object, in so weit es eine form hat, nur als phantasiebild auf uns einwirken, wie ja in der that die erzeugnisse unserer phantasie, mit schönen gestalten angethan, uns lebhaft affiziren uns erfreuen und aufheitern obgleich sie nur unser werk sind und keine realität besitzen.
Mit den objecten der aussenwelt verhält es sich ~~doch~~ ganz anders.
Bei ihrem wirken auf äusserwollendes ich ist ihre form sehr oft ein wesentliches moment, das erst hinterher von ~~obje~~ intellect erkannt wird
Ein blinder nähert sich einem feuer; aus der ~~grösseren~~ stärkeren oder schwächeren wärme, die ihm entgegenstrahlt, schliesst er auf die grössere oder kleinere entfernung

der flammenden ~~der räumen~~ objecte.
Wäre hier nicht die entfernung ein die empfindung begleitendes und ihr wesentliches moment, so könnte diese erscheinung gar nichts erklärt werden. Sobald aber ~~ist~~ die empfindung der intellect zu bestimmen über den raum schlussen (zu theilt), enthält sie ein empirisches datum zu seiner beurtheilung.
In einem finstern zimmer begegnen wir drei, uns entgegenragenden spitzen und ~~wenden~~ verwunden uns daran; ist hier die zahl ein "priori" ~~rein~~ intellectuelles oder ein empirisches moment? Ich bin für die zweite ansicht.
Das ergebniss dieser untersuchungen ist, dass Schopenhauer die realität der aussenwelt und die eigene individualität des denkenden und wollenden ich, trotz aller betheuerungen, der ~~anschauung~~ vorstellung geopfert hat.
Dies ist das unvermeidliche resultat jeder philosophie, welche die absolute realität des raumes und der zeit proclamirt und so die ganze individuelle form, unter der die aussenwelt sich unserm innern darstellt für ein alleiniges werk des intellectes ausgiebt. B.

Der wille.

Bis jetzt befanden wir uns auf rein Kantischem boden: die idealität des raumes und der zeit, die apriorität der causalgesetzes hat schon Kant proclamirt. Schopenhauer hat allerdings manches in den ansichten Kants besser ausgeführt, manches andere unnöthige bei seite geschoben. Im allgemeinen jedoch ist seine grundansicht vom intellect und dessen thätigkeit ganz dieselbe, wie die seines meisters, des Königsberger weisen. Allein Kant konnte uns nicht befriedigen; er blieb stehen bei der erscheinung und erklärte die unmöglichkeit, überhaupt etwas näheres über das Ding an sich zu erfahren. Schopenhauer hat es unternommen, diese lücke auszufüllen: er wollte ausserhalb der erscheinung uns das Ding an sich aufweisen, es uns ebenso klar ansein und überliefern, wie sein vorgänger es mit der erscheinung gemacht hatte. Den ausgangspunkt dazu hat er richtig gewählt: er hat im menschen selbst den schlüssel gesucht zum grossen räthsel. Es ist seine schuld, dass er ~~nicht den rechten verschlüssel hat, dass er~~ den falschen gewählt und dann das schloss nicht zu öffnen vermochte. Von den ~~gewö~~ objecten der aussenwelt können wir nicht zum Ding an sich

gelangen, weil von der erscheinung keine form des satzes vom grunde zum dinge hinüberleitet; dieser satz aber die unerläßliche bedingung aller unser erkenntniß ist. Wo finden wir also das ding an sich? offenbar in einem objekt, welches uns auf andere weise bekannt ist, also die aussenwelt, welches nicht nur vorstellung für den intellekt, sondern ausserdem noch etwas ist. Dieses objekt ist der eigene leib des menschen; er ist das unmittelbare objekt des erkennenden subjekts.

~~Dieser leib ist~~ Wären wir weiter nichts als erkennende subjekte, so könnten wir nie zum dinge selbst gelangen; wir wären dann zu vergleichen mit ~~ein~~ geflügelten ~~g~~ engelsköpfen, wie Schopenhauer sagt, die nichts thun, als anschauen.

Aber das erkennende subjekt wurzelt in der welt als individuum d.h. sein erkennen ~~welches~~ der bedingende träger der ganzen welt als vorstellung ~~ist~~, ist vermittelt durch einen leib, dessen affektionen dem verstande für die ~~der~~ anschauung jener welt sind. Dieser leib ~~d~~ ist dem subjekt des erkennens auf zwei ganz verschiedene weisen gegeben: einmal als vorstellung in verständiger anschauung, als objekt unter objekten und den gesetzen dieser

unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar bekannte wollen das wort wille bezeichnet. (Welt II 118 u. 119)

Wir fragen nun: ist unser Leib in diesem zweiten falle noch objekt? Schopenhauer behauptet es, trotz allen unterschieden, die er zwischen dem eigenen leib und den übrigen objekten annimmt. Er nennt ihn unmittelbares objekt der willens, aber er bleibt immer ein objekt, eine erscheinung, weil behaftet mit dem kennzeichen aller erscheinung, dem prinzipe individuationis.

Wir erkennen unseren willen nicht im ganzen, sondern in seinen einzelnen akten, in der zeit; daher ist der leib bedingung der erkenntnis meines willens. (Welt I 121). Was soll die zweite hälfte dieser periode? Auf der folgenden seite seines hauptwerkes (S. 122) sagt er, die idealität des willens und des leibes ist im unmittelbaren bewusstsein begründet. Ist der wille und der leib idealität, so klingt es wie eitles reden, wenn wir noch hinzufügen, der leib sei die bedingung der erkenntnis des willens; dieser ha zunächst nicht mit demselben wollen, als wenn wir sagten, der leib sei die bedingung der erkenntnis des leibes. Aber Schopenhauer liebt nicht eine müssige oder sich widersprechende rede, wir müssen bei ihm nicht einen sinn meines hinter seinen worten.

In der that ~~liegt~~ liegt sich ein sonderbarer gedanke hinter [illegible] worten. Schopenhauer scheidet den leib vom willen an sich. Hierdurch ist die lösung der frage wieder hinausgeschoben.

Schopenhauer hatte schon ~~in meiner~~ früher erklärt (Wurzel 136): die identität des wollenden und des erkennenden subjekts sei der welt bekannten und daher unerklärlich. Die regeln für das erkennen der objekte gelten nicht mehr, eine wirkliche identität des ~~erkennenden~~ subjekts mit dem objekt sei unmittelbar gegeben. Trotzdem nennt Schopenhauer diese wahrheit ~~von dem~~ die identität des subjekts und objekts in uns, die uns unmittelbar durch das selbstbewusstsein gegeben ist, ~~eine~~ die beziehung eines urtheils auf das verhältniss, welches eine anschauliche vorstellung, der leib, zu dem hat, was gar nicht vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere verschiedenes: wille (Welt I 122). Nun ist aber die erkenntniss der identität unseres wollenden ~~und denkenden~~ ich und unseres leibes gar kein urtheil; wir schließen nicht vom leibe auf unser ich, sondern wir beide als identisch, als ein und dasselbe vom selbstbewusstsein gegeben sind ist hierzu gar keine thätigkeit des anschauenden verstandes, der nach Sch. die [illegible] producirt, nöthig.

Was hat wohl Schopenhauer bewogen den leib als erscheinung des willens vom willen an sich zu trennen? Er antwortet darauf selbst: Die akte des willens haben einen grund ausser sich, in den motiven. Jedoch bestimmen diese nie mehr, als das, was ich zu dieser zeit, an diesem ort, unter diesen umständen will; nicht aber, dass ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will ~~(Welt 127)~~. Der wille selbst liegt ausserhalb des gebietes des gesetzes der motivation: nur seine erscheinung in jedem zeitpunkte ist durch dieses nothwendig bestimmt. (Welt I. 127)

Aus diesen worten folgt, dass die individualität ein attribut der erscheinung ist, aber den willen selbst nicht berührt ~~angeht~~.

Woher haben wir aber die erkenntniss des willens an sich?

Der einzige weg, der uns zum willen hinleitet, ist das selbstbewusstsein. Finden wir in diesem etwas vor ~~ein~~ von einem ausserhalb der individualität liegenden willen? Ich denke nicht.

Wir erkennen unsern ~~leib~~ willen an unserm leib; dieser aber stellt sich dar ~~als~~ als eine reihe von handlungen. Wären die einzelnen aktionen des leibes hervorgerufen durch den willen, dieses verhältniss von ~~wirkung~~ wirkung und ursache, so könnten wir sehr wohl sagen: die wirkungen unseres willens sind uns bekannt, aber

nicht er selbst. Die wirkungen des willens wären dann erscheinungen, und wir hätten gar keine ansicht, zu ihren ursachen zu gelangen, da zwischen erscheinung und ding an sich kein intellectuell bestimmbares verhältniss stattfindet. Allein Schopenhauer läugnet dies verhältniss ausdrücklich; die leibesaktion ist ihm nicht eine wirkung des willens, sondern der willensakt und der leibesakt sind ein und dasselbe, nur auf zwei verschiedene weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der anschauung für den verstand. Er fügt noch peremtorisch hinzu: die aktion des leibes ist nichts anderes, als der objectivirte, d.h. in die anschauung getretene akt des willens (Welt I, 104). Nun gut. Wenn unser leib und unser wille identisch ist, so muss beiden ein und dieselbe beschaffenheit zukommen. Wir finden unsern leib im raume, sich verändernd und handelnd, in einzelnen, auf einander folgenden zeitmomenten, aber überall sagt uns unser selbstbewusstsein dass wir es sind, wir selbst, an diesem orte, zu dieser zeit. Unsere ~~gedächtniss~~ erinnerung reicht jahre hinauf, aber im verlauf dieser jahre, in allen handlungen, die vollbracht wurden während jener zeit findet die erinnerung stets unser ich wieder ~~selbst alles das verknüpft~~. Hinter

Den einzelnen begebenheiten und phänomenen unseres lebens finden wir nie einen unbestimmten willen, sondern ein wollendes ich. Jedes ist aber durch und durch individuell.
Wir können unsern leib nur in sofern erscheinenden willen nennen, als er objekt für unsern verstand ist; im selbstbewusstsein jedoch fühlen wir uns eins mit diesem objekt; alle formen dieses objekts berühren demnach unser innerstes ich.
Die objekte der aussenwelt sind für uns verknüpft nach dem satz von grund und folge. Die handlungen unseres leibes erfolgen ebenfalls auf ursachen, die in den speziellen fall motive genannt werden mögen. Berührt deshalb die causalität nicht unser ich? Schopenhauer sagt es selbst; er erklärt, die motivation ist die causalität von innen gesehen (Wurzel 138). Also eine und dieselbe kategorie: nur einmal die vorstellungen unseres verstandes berührend, ein anderes mal uns selbst.
Solange wir uns mit vorstellungen beschäftigen, können wir allerdings behaupten, die causalität sei eine reine verstandesform, nach der wir a priori die gegenstände der aussenwelt verknüpfen. Aber sobald wir bei unserm selbstbewusstsein anfragen ~~anfragen~~ erfahren wir dass diese kategorie keineswegs blos für die

objekte gibt, ~~so wir~~ sind nimmermehr unmittelbar überzeugt, dass sie unser eigener subjekt ~~bestimmt~~ angeht.

Schopenhauer hat dem willen an sich die formen der individualität abgesprochen, hat dieselbe mit der causalität gelegen. Wir haben aber schon gesehen, dass, solange wir uns mit dem intellect allein, und seinen vorstellungen, beschäftigen, nichts gewahr werden von einem willen an sich, der unser der erscheinung läge. Aber in unserm selbstbewusstsein finden wir ihn auch nicht. Wir wissen uns also individuellen willen, und als keinen andern.

Zwar sagt Schopenhauer (Welt I. 127), dass die willensakte von den motiven nur in so weit bestimmt werden, als es sich um eine bestimmte zeit, um einen bestimmten ort handelt. Sie bestimmen aber nicht, fügt er hinzu, dass ich überhaupt will noch was ich überhaupt will. Daher lasse sich unser wollen nicht seinem gewesen nach aus den motiven erklären. Sie bestimmen bloss seine äusserung im gegebenen zeitpunkt, sind bloss der anlass, bei dem sich unser wille zeigt: dieser selbst hingegen liege ausserhalb des gebietes des gesetzes der motivation; nur seine erscheinung

in jedem Zeitpunkt sei durch dieses noth-
wendig bestimmt. X)

~~Hierauf wirft sich die Frage auf, wie~~
der durch und durch grundlose Wille an sich
in ~~die~~ die Erscheinung eintritt und sich den
Gesetzen der Causalität unterwirft: ~~dieser~~
~~wenigstens nicht für~~ Schopenhauer ein Geheimniss
~~sich er hat es nicht versucht, dieses zu lösen~~ dasselbe
~~denn wir können nicht, es ist der~~
zu entschleiern. Er hat aber damit der ~~ersten~~ Frage
~~Erscheinung, diesem willen erkennen~~
~~Keineswegs~~ nach dem Ursprung des Wollens keineswegs geholfen.
~~Denn sobald wir~~ vom Übergange eines grund
losen Willen in die Erscheinung sprechen,
~~so~~ müssen wir doch etwas von ihm wissen.
Schopenhauer weiss aber nichts näheres über ihn mitzutheilen.
~~Schliessen wir jedoch~~ von der Erscheinung
~~schliessen~~ auf etwas, das ausser der Erschei-
nung liegt, so thun wir nach seiner Lehre
~~wir~~ einen (gesetz-
widrigen) Schritt.

Gegeben sind uns Handlungen unseres
Ich, bestimmt durch Motive; ~~aber~~ diese
Motive, bevor sie unsere Handlung hervor-
rufen, müssen nothwendig zuerst unser
Ich, ~~—~~ den Ausgangspunkt aller Handlung,
bestimmen. Weiter aber, als unser Ich
reicht die Kenntniss, die wir vom Willen haben,
nicht. Wir sind also gezwungen zu
erklären, dass die Individualität mit
ihren Formen und Gesetzen, den Willen
selbst berührt; von einem nicht indivi-
duellen und grundlosen Willen, wissen wir
gar nichts. Schopenhauer hat dies nicht
gethan; er ~~hat sich~~, wie blieb ihm nichts
übrig, wie wir sehen werden, als sich
in den Abgrund des Nichtseins zu stürzen.

X) Wir können nun wohl fragen, auf welche Veranlassung
wir heute dies und morgen jenes wollen, ...
wir können auch ~~eine~~ diese Frage beantworten.
Sobald wir aber ~~da~~ nach dem Grunde unseres
Wollens überhaupt fragen, ~~werden~~ wir ver-
gebens eine Antwort erwarten. Denn wir können
höchstens erwidern, ich will, weil ich will, und
würde man von neuem fragen: warum? so
würden wir von neuem antworten: weil ich will.
Wir könnten so bis in's unendliche diese
Reihe von Willensgründen wiederholen, ohne
zu einem Abschluss zu gelangen. Da es
unserem Ich wesentlich ist, sich als wollendes
zu verhalten, so ist die Frage nach Ursprung
des Wollens in ihr geradezu widersinnig. In
keinem Falle ~~sind wir durch~~ zu der nicht beantwortbaren
dieser Frage ~~gedrängt~~, einen grundlosen Willen
an sich ~~hinter~~ im Hintergrunde der einzelnen
individuellen Ich's anzunehmen. Denn dann
würde sich sogleich eine neue Frage auf-
werfen, wie es überhaupt möglich sei und
aus welchem Grunde

Nach der ansicht, die wir geäussert haben, bleibt allerdings die frage übrig, was ist das ich, und wie ist es zu erklären. Wir kennen unser ich nicht von vorn herein wir machen seine bekanntschaft erst nach langer erfahrung. Diese erfahrung bietet sich aus dem eine reihe von handlungen, die alle von ich auf veranlassung bestimmter motive hervorgegangen sind. Diesen gemäss erlauben wir uns dann schlüsse über die wesenheit unseres ich. Wir erkennen unsern charakter, denn dieser ist die wesenheit des ich, ~~so~~ aus der erfahrung. Deshalb haben ihn Schopenhauer und Hart empirischen charakter genannt. In dem charakter findet sich nun in der that etwas unerklärliches vor. ~~Wir finden~~ Nach näherer bekanntschaft bemerken wir eine gewisse gleichmässigkeit in unsern handlungen, wir finden dass ein sich wiederholender motiv uns stets zu ähnlichen, wie früher, aktionen bestimmt, obgleich ganz entgegengesetzte ~~aktionen~~ handlungen bei demselben motiv möglich waren. Diese gleichmässigkeit des charakters die wohl aus dem wirken der motive erkannt, aber nicht erklärt werden kann, bildet für Schopenhauer den kern, welcher hinter dem empirischen

charakter stellt; er nennt ihn nach Kants vorgange intelligibel. Die freiheit, welche für ~~durch~~ Schopenhauer gleichbedeutend ist mit grundlosigkeit, liegt in dem intelligibelen charakter; der empirische dagegen ist unfrei, er ist der nothwendigkeit unterworfen. Der intelligible charakter, also unser esse, ist frei und verantwortlich, die thaten, das operari, also die summe, aus welcher der empirische charakter zusammengesetzt ist, ist nothwendig + und unfrei.
Diese lehre müssen wir eingehend prüfen. Für frei hält Schopenhauer alles, was nicht nothwendig ist; nothwendig ist aber, was aus einem gegebenen, zureichenden grunde folgt. (ethik 7) Ein freier wille wäre ein solcher der nicht durch gründe, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne äusserungen (willensakte) also schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgingen, ohne durch vorhergängige bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer regel gemäss bestimmt zu sein. (Ethik 8 u. 9) Dieser begriff aber ist das sogenannte liberum arbitrium indifferentiae. Wäre ein individuum damit begabt, so müssten ihm unter bestimmten äusseren umständen zwei einander diametral entgegengesetzte handlungen gleich

möglich sein.
Unser selbstbewusstsein sagt uns zwar, dass wir thun können, was wir wollen. Da aber ganz entgegengesetzte handlungen als von uns gewollt gedacht werden können; so folgt allerdings, dass wir auch entgegengesetztes thun können, wenn wir wollen.
Ob wir aber auch in einem bestimmten falle wirklich entgegengesetztes wollen können, ist eine ganz andere frage. Diese frage wird von Schopenhauer entschieden verneint.
Unsere handlungen erfolgen unerbittlich auf motive. Der mensch könne allerdings diese motive gegen einander überwiegen, er sei deliberationsfähig. Aber hierdurch sei er nur relativ frei, frei vom unmittelbaren zwange der anschaulich gegenwärtigen objecte; aber die nothwendigkeit der motive werde dadurch nicht im mindesten aufgehoben, auch nicht verringert. (Vgl. Ethik 23. 35. 36)
Wir lernen unsern charakter kennen einzig durch die erfahrung; ~~aber durch~~ diese sagt uns, was wir eigentlich sind; sie belehrt uns, dass wir constant bleiben, das ganze leben hindurch und unsern charakter schon

mit auf die welt bringen. Wir können ihn wohl beeinflussen, aber nie ändern. wir können durch ausbildung des intellekts ihm bessere mittel an die hand geben, ihm bessere wege nachweisen, aber ihn zu ändern, das liegt nicht in unser macht. (Vgl. Eth. ill. 48-50. 53. 60)
Dies ist die ansicht Schopenhauers von der freiheit: der wille an sich ist frei, die einzelnen erscheinungen desselben, die individuen und ihre handlungen sind nothwendig, und unfrei.
Wir hätten die lehre von der freiheit später entwickeln können in dem abschnitt über die ethik; da sie aber den willen an sich so tief berührt, wollten wir sie von demselben nicht trennen.
Der wille an sich ist ~~also~~ grundlos, zufolge der schopenhauerschen lehre, er ist nicht unterworfen dem gesetze der causalität. Woher hat Schopenhauer diese gewissheit? ~~aus~~ aus folgender überlegung: Ich will heute etwas, zu einer bestimmten stunde, an einem bestimmten orte, und zwar, weil ich ein motiv dazu habe. Ja, sagt Schopenhauer, deine willensakte erfolgen allerdings nothwendig auf motive, aber nicht dein wollen; dieses wird durch nichts bestimmt. Hier hat nun Schopenhauer offenbar unrecht. Wir kennen unser wollen als eine ununterbrochene reihe von einzelnen willensakten, von denen jeder auf

ein bestimmtes motiv erfolgt. Diese einfache wahrheit besagt indessen nichts anderes, als das unser wollen in folge eines motives einen akt vollbringt, oder in Schopenhauerscher sprache, dass unser ausser der erscheinung liegendes wollen in folge eines motives in die erscheinung eintritt.

Wenn nun zwischen dem willen und seiner erscheinung gar kein verhältniss stattfände, so könnten wir vom ersteren gar nicht sprechen. Dieses verhältniss ist nach Schopenhauer kein causales, sondern ein identitätsverhältniss wie er es für den menschlichen leib nachgewiesen hat. Dann ist auch der intelligible und der empirische charakter identisch; es sind nur zwei verschiedene seiten eines und desselben wesens.

Dies ist sehr leicht einzusehen. Ein armer mensch kann von dem ersten, der ihm begegnet, geld erhalten, vom zweiten aber schläge. Das motiv ist ein und dasselbe, nämlich der arme. In diesem armen verhalten sich beide personen auf verschiedene weise, aber nothwendig, auf rücksichtlich des ihm angeborenen charakters. Von ersterem werden wir sagen, er sei mitleidig von zweiten, er sei gefühllos. Diese beiden äusserungen sind aber schlüsse,

die wir uns erlauben von einem einzelnen willensakte auf die wesenheit des willens selbst. Eine solche schlüsse hat Schopenhauer in seiner ethik gezogen; sie können aber nur einen sinn haben, wenn der intelligible und der empirische charakter ein und dasselbe sind. So ist es auch in der that. Verschiedenartigkeit in den empirischen charakteren deutet stets auf verschiedenheit in den intelligiblen. Dann aber durchdringt dieser verschiedenheit auch die vielheit hinter die erscheinung, sie berührt den willen selbst. Dieser satz jedoch ist in offenem widerspruch mit der ganzen lehre Schopenhauers, welche die verschiedenheit und die in ihr liegende vielheit dem willen an sich abspricht und in die erscheinung versetzt. Und doch musste Schopenhauer zu diesem satze gelangen. Es hilft ihm nichts, dass er die thaten der menschen für nothwendig, für unverantwortlich erklärt, und die verantwortlichkeit nebst der sie ~~bedingenden~~ erfordernden freiheit dem esse des menschen widerspricht. Verantwortlich bleibt in jedem falle unser ich; dass wir so, und nicht anders sind, soll unsere schuld sein. Dass sie jeder für seine handlungen verantwortlich gemacht wird, spricht wir ganz in der ordnung, dass er aber geschmaht wird, ~~dass~~ er so und nicht anders ~~ist~~ sein, ist schwer zu verstehen. +)

Besteht der intelligible charakter unser

+) Denn sobald der intelligible charakter unser werk ist, gerathen wir stets hinter die erscheinung, und mit uns die vielheit. Dies widerspricht aber vollständig dem reinen idealismus.

der erscheinung, so müssen nothwendig verschiedene und viele vorhanden sein, wenn wir in betracht ziehen die verschiedenartigkeit der empirischen charaktere und die verschiedene weise, nach der wir die einzelnen individuen verantwortlich machen für ihre charaktere. Nothwendig fällt diese verschiedenheit hinter die erscheinung und trifft den willen an sich. In diesem falle reichen aber alle kategorien des raumes, der zeit, der causalität bedeutend weiter: sie sind nicht blosse erkenntnisformen für die sich im verstande abspiegelnden bilder, sondern haften im willen. Mit dieser meinung kann aber die schopenhauersche lehre nicht zusammen bestehen.

Dieser widerspruch in der schopenhauerschen lehre musste ~~aber~~ nothwendig entstehen. Er wollte die erscheinung nicht verantwortlich machen, sondern das ding an sich. Was ist nun das ding an sich? Ist es der gestalt und zeitlose wille? oder sind es die intelligibeln charaktere, welche gleichsam vermittler wären zwischen dem ding an sich und den erscheinenden individuen?. Wenn Schopenhauer einen menschen dafür verantwortlich macht dass er kein anderer ist, so muss er entweder den ganzen willen an sich für eine seiner erscheinungen anklagen,

was absurd wäre, oder aber er muss eine einzelne manifestation des willens bezeichnen, welche hinter jener schlechten erscheinung steckt. In diesem falle, abgesehn davon, dass wir schon eine vielheit im willen selbst antreffen, erheben sich noch bedeutende andere schwierigkeiten.

Nämlich diese einzelne manifestation, welche wir mit Schopenhauer intelligibeln charakter der individuen oder der körper nennen und auf welcher der empirische charakter fusset, dieses ich also, wie ist es gegen den willen an sich gestellt? Schopenhauer spricht darüber nichts und doch ist diese frage nicht zu umgehen. Denn wenn wir die verantwortlichkeit nicht dem willen insgesammt, sondern nur den einzelnen intelligibeln charakter zuschreiben, so kann dies nur unter der voraussetzung geschehen, die Schopenhauer leugnet, dass der intelligible charakter ~~unser~~ sein eigenes werk sei. Nun ist aber noch gar nicht nachgewiesen, auf welche weise der intelligible charakter oder besser das intelligible ich nicht aus dem gesetzt- und zielbewussten willen hervorgehen könnte (das gegentheil ~~wurde~~ behauptet ~~vorgebracht~~) werden, dass der gesammtwille die intelligibeln ichs aus eigener machtvollkommenheit aus sich heraus-

producirt. Ueber alles diese processe können wir von Schopenhauer so gut wie gar nichts erfahren, da zwischen dem willen und den intelligibeln charakteren endlich zwischen diesen und ihren erscheinungen gar kein causalverhältniss stattfindet.

Wir haben schon am anfange dieses abschnittes erwähnt, ~~dass~~ der wille an sich sei seine willkürliche abstraction Schopenhauers ~~ist~~, und dass weder der intellect noch ~~das~~ selbstbewusstsein zu ihm hingeleite. Das selbstbewusstsein giebt uns ein wollendes ich; dieses ich bleibt uns zum theil unerklärlich. Erklären wir es aber etwa wenn wir seinen kern hinter die erscheinung in einen willen an sich verlegen &c. Wir haben gesehen, dass dann die schwierigkeiten für die schopenhauersche philosophie bedeutend wachsen. In diesem ich liegt aber nichts, was uns dazu zwänge. Dass es erst allmählig erkannt werden kann aus seinen aktionen, ist sehr natürlich. Begreifen wir doch auch die objecte der aussenwelt erst dann, wenn wir ihr verhalten zu einander nachgewiesen haben. Wie aber in den dingen der aussenwelt uns vieles ein geheimniss bleibt, wie wir wohl ein ding in seinen einzelnen thätigkeiten begreifen, aber

seine Entstehung bis jetzt ein Geheimniss geblieben ist, so steht er auch an der unerklärlichen Grenze der unseren empirischen Ich. Das Ich ist uns gegeben als Erscheinung; die seinsgründe vermögen wir aber ~~nicht weiter zu erforschen~~ mit den Mitteln, welche uns nicht weiter zu erforschen. In dieser Kraft gestärkt wir ~~wie dies in der gemeinen~~ einstehbar.

Dass Schopenhauer für das Ich und die Objecte der Aussenwelt einen und denselben Inhalt angenommen und eingehend nach geniessen hat, wird jeder billigen und auch jeder glauben. Der ganze Organismus der Natur deutet hin auf die enge Verwandtschaft seiner einzelnen Theile. Schopenhauer hat das allen Erzeugnissen der Natur gemeinschaftliche Wille genannt. Wir haben, schon oben dargethan, dass dieses Wort schlecht gewählt worden und dass ~~sich mehrfach ausgesprochen~~ dagegen erhoben ~~hat, wie wohl~~ er in vielfachen Gegenverständnissen Ursache gegeben hat ~~und hierdurch geben kann~~. Sagen wir (der Wille ist einer in der ganzen Natur, so kann das nicht anders verstanden, als wie alle Ideen abstracta; und der Begriff der ~~Pflanzen~~ Pflanze ist auch einer, aber nur für unser Intellect, in der Realität ist es ihm wesentlich, sich als eine Vielheit von einzelnen Darzustellen. Eine andere Realität können wir nach dem Schopenhauerschen Willen nicht verstehen, es ist ihm wesentlich, als ein einziges individuum zu existiren ein anderes Dasein ist für ihn ~~nicht~~ unmöglich und undenkbar.

Die Schopenhauersche Erkenntnisstheorie bietet, eine auf empirische Beobachtung sich stützende Induction, das Gebiet der Vernunftideen ist uns ihr auf immer ~~ewig~~ verbannt. Derselbe wenig den unser Idealist den materialistischen Naturforschern macht, dass sie durch rein verstandliche Observation das Wesen der Dinge erfassen wollen, trifft auch ihn, denn seine Wege sind dieselben und seine Mittel keine besseren.

~~können auch nicht, erdacht werden.~~

Die Ethik.

Wie sich

~~Das moralische verhalten des menschen gegen sich selbst und gegen seine mitmenschen gestalten wurde, zum theil vor dem schopenhauerschen system.~~

~~Was zunächst die verpflichtungen jedes einzelnen gegen seine mitmenschen betrifft so findet Schopenhauer findet bestimmt~~ den moralischen werth der handlung in ihrer absicht; diese allein entscheidet über den moralischen werth oder unwerth einer that. (Ethik 134). Nun sind aber beabsichtigte handlungen nur ~~solche~~, die vom intellecto ~~begleiteten~~, diese aber finden sich ausschliesslich in der erscheinung vor. Die moralität kann demnach nur im gebiete der erscheinung existiren und nur in demselben ihre berechtigung haben. Wenn trotz dem Schopenhauer die wurzel der moral ausserhalb der erscheinung findet, so ist dies ein widerspruch, zu dem er genöthigt worden, nachdem er die individualität der erscheinung überlassen hatte. Die beabsichtigten handlungen sind natürlich nicht alle moralisch; sie sind es nur, wenn sie zu nutz und frommen eines andern geschehen oder unterbleiben (Ethik 207).

Wer die grundgedanken des ~~schopenhauer~~ ~~ala~~ schopenhauer'schen weltanschauung kennt, kann schon zum voraus bestimmen, wie er das moralische verhalten des menschen gegen sich selbst und gegen seines ~~mitmenschen~~ gleichen auffasst?

Einer solchen Handlungsweise steht jedoch der egoismus entgegen; aus ihm entspringen die meisten unternehmungen des menschen, die folglich keinen moralischen werth haben. (Vgl. ethik 196)

Dieser ausspruch ist ~~aber~~ nicht frei von einseitigkeit. Das wort egoismus ist allerdings in verruf gekommen und bezeichnet eine auf gewinnst gerichtete thätigkeit, welche dem eigenen ich allein zu gute kommen soll. Wenn nun solche, auf gewöhnlichen selbstischen vortheil berechnete handlungen als moralisch schlecht bezeichnet werden, sofern sie andere verletzen oder als moralisch gleichgültig, sofern sie niemandem schaden, so haben wir dagegen nichts einzuwenden. Dies ist aber nur die negative seite einer grossen wahrheit. Schopenhauer hat sich zu ihr den weg abgesperrt in dem er den hauptthätigkeiten des menschen eine schnöde benennung ertheilt. Er sagt (Ethik 196): "die haupt- und grundtriebfeder im menschen, wie im thiere ist der egoismus d. h. der drang zum dasein und wohlsein." Aber es giebt nichts auf erden, das nichts seinem dasein

und wohlsein anstrebte. Diese wahrheit kann nicht geläugnet werden. Allein das wohlsein und dasein des individuums, welches sein höchstes streben und demnach sein höchster individueller zweck ist, schliesst gar nicht das wohlsein der übrigen, ihm gleich gestellten, individuen aus; es ist in keinem fall an sich moralisch schlecht und es darf nicht mit dem wort egoismus im gemeinen sinn gebrandmarkt werden. Der asket, der in der selbstverläugnung sein grösstes wohlsein findet, begeht eine lobenswerthe handlung: er würde sie nicht begehen, wenn er nicht darin sein persönliches glück, seine gänzliche zufriedenheit gewahr würde. Mit recht bezeichnen wir also als höchste und mächtigste, ich würde hinzufügen, als einzige, triebfeder des individuums sein dasein und wohlsein; mit unrecht misbilligen wir dies streben, ja die gesunde vernunft sträubt sich dagegen, indem die tugendhaftesten menschen als letztes ziel ihr wohlsein vor augen haben. Dieses wohlsein ist keineswegs identisch mit befriedigung sinnlicher genüsse: ~~das~~ persönliches wohlsein heisst nichts anderes als befriedigung der erfordernisse

unserer individualität, diese wollen wir festhalten und ausbilden; ihre höchste vervollkommnung ist unser höchstes glück. Ich spreche hier vom standpunkt des optimismus, welchen ich für gleichbedeutend halte mit bejahung der individualität. Aber die pessimisten, zu denen Schopenhauer gehört, müssen ebenfalls meine definition vom streben des menschen annehmen. Sie finden sich unglücklich, weil sie individuen sind; sie wollen diese individualität aufheben durch die entsagung, durch die verneinung des lebens. Dies bezweckt alle ihre handlungen, dies ist ihr einziges wohl und glück. Wollen sie aber nicht hierdurch die forderungen ihres ich befriedigen? sind die buddhisten nicht in demselben grade jünger des egoismus, wie die christen, wenn wir das wort egoismus im umfassendsten sinne nehmen?

Schopenhauer nimmt für alle menschlichen handlungen drei triebfedern an: den egoismus, der das eigene wohl will, die bosheit, welche das fremde weh will, das mitleid, welches das fremde wohl will. ~~Diese triebfedern lassen sich ihres ohne zwang auf eine zurück-~~

führen; auf das Streben des Ich, aus diesem entspringen alle Handlungen, die wiederum nur das Wohlsein des Ich bezwecken. Das Wohlsein des Ich ist das was gut ist, es ist jedoch jede abgeleitete individualität, und aus von diesem Können wir sagen, dass es ihr ~~wohlergehen ist gut~~. An und für sich sind nun die Handlungen, die aus dem Ich entspringen und dieses als letztes Ziel haben, nicht ethisch; sie werden es erst wenn die Thätigkeit des Ich in die sphäre der übrigen individuen, entweder helfend oder schädend, eingreift. Die Handlungen des Ich, welche einem andern Ich weder nützt noch schadet, ist gleichgültig und gehört nicht in die moral. Die Handlungen, welche einem fremden Ich schaden, sei es um eigenen, gemeinen gewinnes wegen, sei es um sich des fremden schadens zu freuen, sind moralisch verwerflich. Sie bleiben aber immer mit dem handelnden Ich in rapport; gehen von ihm aus und kehren zu ihm zurück; haben dasselbe Ziel, das Ich als ich. Alle Handlungen endlich, welche dem fremden Ich nutzen bringen oder freude verursachen, und als solche beabsichtigt sind ~~[illegible]~~ verdienen die Bezeichnung "moralisch gut".

Wie wir aber weiter unten sehen werden, finden wir mitleid bei allen menschen und egoismus ebenfalls bei allen; ein bösen Ich wird sich auch vielleicht bei den gutmüthigsten nachweisen lassen. Deshalb müssen wir für die menschlichen handlungen im gesammt einen viel umfassenderen ursprung annehmen, nämlich das streben des Ich, sich aus der unfreien menschheit in die ein freies dasein emporzuheben und in diesem seine persönlichkeit als fixe und vollkommene zu bejahen. Allerdings kommen nicht alle zum letzten ziel; viele ermatten auf der hälfte des weges, andere schon am anfange. Jedoch dieses streben wohnt allen inne, jeder will seine individualität festhalten, sie so viel als möglich unabhängig, ja über andere herrschend machen. Dass eine so bunte mannigfaltigkeit in den menschlichen bestrebungen, wie eigenliebe, begierde, herrschsucht, u. s. w. sich doch auf jenes ursprüngliche streben zurückführen lässt, ist nicht schwer einzusehen. In allen diesen erscheinungen finden wir ich und was ich strebendes, sich erhaltendes, was ich

aber auch sie bleiben im Zusammenhange mit den handelnden Ich und behalten ein wohl sein stets ~~im~~ vor augen.
Schopenhauer giebt als Kennzeichen der moralisch guten Handlungen an, dass sie eine innere Zufriedenheit zurücklassen. Dies ist sehr klar, spricht aber für meine Ansicht, dass selbst diese Handlungen im engen Bezug ~~auf~~ zum eigenen Ich stehen. Wir üben die Tugenden, weil sie uns ~~eine~~ Freude verursachen: dies ist kein Egoismus im gewöhnlichen Sinn, es ist uns die Zurückführung unserer Thaten auf unsere eigene Individualität. Diese müssen wir nothwendig stets im Auge behalten, weil sie unsere ganze Wesenheit ausmacht, weil wir durch und durch Individualität sind und ohne dieselbe gar nichts sind. Wir können stets nur subjective Handlungen, selbst in der Moral, ~~begeh~~ vollbringen; diese sind aber keineswegs verwerflich.
Wenn ich das erste mal einem armen Menschen aufhelfe in seinen drückenden Verhältnissen, so ist ich nicht, ~~dass~~ abgesehen von allen vernünftigen Reflexionen, dass eine innere Stimme, ~~ohne Zweifel eine innere Stimme~~, nennen wir sie Mitleid, wie Schopenhauer ~~dem~~ gethan. Aus der Erfahrung

kann ich hierbei keine ~~Mittel~~ regel für meine verhaltungsweise schöpfen. Nach befriedigung der stimme des mitleids empfinde ich ein unaussprechliches wohlbehagen. ich werde also ~~zum~~ bei einer weiteren gelegenheit dieselbe handlung desto lieber ausführen, weil ich schon aus erfahrung weiss dass mein ich sich dabei wohlbefindet. ~~Aber~~ Ich würde die aber ganz gewiss unterlassen, wenn sie mich das erste mal mit abscheu erfüllt, mir eine wahre pein verursacht hätte.

Nach dem vorgang dieses beispiels können wir von allen handlungen, die aus dem mitleid entspringen, aussagen, dass sie ein innerlich gefühltes subjektives bedürfniss zu befriedigen suchen. Jede aktion aber, die ein subjektives bedürfniss zu befriedigen strebt, hat das subjekt selbst zum letzten zweck.

Schopenhauer nimmt mit recht nur zwei tugenden an: die menschenliebe und die gerechtigkeit. Wenn er aber beide auf das mitleid zurückführt, als auf ihre gemeinschaftliche quelle, so begeht er eine neue einseitigkeit, zu gunsten der ~~verachtung~~ ausmerzung des ich, welches in seine philosophie nicht passt:

er sagt: das mitleid hält mich nicht bloss ab, den andern zu verletzen,

sondern treibt mich sogar an, ihm zu helfen (Ethik 229).

Die erstere äusserung des mitleidens nennt er die gerechtigkeit; die zweite hingegen die menschenliebe. Das mitleid selbst aber sei jene innere stimme, durch die wir belehrt werden, das in uns, in unserem nächsten und in allen erscheinungen überhaupt ein und dasselbe wesen sich vorfindet (Ethik 208.209). Das ich fühle sich selbst in jedem wesen und werde gewissermassen zum nicht-ich (Ethik 209).

Das mitleid wäre demnach eine art von blutsverwandtschaft, die in unserem inneren ihre stimme ertönen lässt. Gegen diese begründung des mitleids kann man nichts erhebliches einwenden. Indessen gesteht Schopenhauer selbst dass das wahre mitleid stets erregt werde durch den anblick fremden leidens, während fremdes wohlsein uns gewöhnlich gleichgültig lasse. Nun werden oft handlungen vollbracht, denen wir unser mitleid zum opfer bringen müssen. Ein richter muss manchmal jemanden verurtheilen für den er die grösste sympathie, ein wahres herzzerreissendes mitleid empfindet. Mancher vater hat nach

heftigen inneren Kampfe seinen sohn getödtet, weil er an der sache des vaterlandes zum verräther geworden. Diesen beiden handlungen, des sohnes und des vaters, können wir das prädicat "tugendhaft" nicht absprechen. Wenn wir aber als ihre quellen das mitleid bezeichnen, so sind wir gezwungen zu behaupten, dass das mitleid mit entfernter stehenden personen, oder gar abstracten gegenständen, grösser sei, als das mit den eigenen anverwandten. Wir können wohl sagen, dass die liebe zum vaterlande oft grösser ist, als die zu weib und kind; aber liebe ist nicht mitleid, das mitleid ist nur eine seite der liebe, ihre negative.

Wäre das mitleid die quelle der beiden, aus welchem alle diese beiden tugenden fliessen, so ist schwer zu begreifen, warum sie ~~so verschieden~~ ~~vorkommen~~ und manchmal bei ganzen völkern sich beinahe ~~gerade~~ zu ausschliessen scheinen. Wir finden mitleid bei verbrechern, die der gerechtigkeit gerade zu hohn sprechen, wir finden es bei völkern, die von einem pflichtgefühl, auf welches die gerechtigkeit sich vorzüglich stützt, gar keine ahnung haben.

Folgende Bemerkung muss uns endlich noch deutlich machen. Wir finden das gerechtigkeitsgefühl gewöhnlich bei menschen, denen es wohlergeht. Allerdings ist das wohlergehen etwas sehr relatives: ein ~~arm~~ kann zufriedener sein bei seinen wenigen mitteln, als ein reicher ~~mit in einem wohlhabenden~~ stattlichen hause. Das mitleid hingegen, wird, wie schon erwähnt worden, auch von ganz unglücklichen leuten geübt wenn sie jemandem begegnen, dem es noch schlechter ergeht als ihnen. Wenn aber ein unglücklicher mensch eine gerechte handlung begeht, einem sehr glücklichen gegenüber, so kann ihn unmöglich das mitleid dazu bewegen. Ein armer bringt einem reichen die gefundene börse. Thut er es aus mitleid? Er wird höchstwahrscheinlich gerade das ~~mitleid~~ gegentheil von mitleid empfinden den reich, und diesen zu bewegen, bedarf er aller anstrengung seines intellekts. Er wird sich sagen, ich will die börse nicht behalten, denn ich will niemand unrecht thun und will ein ehrlicher mensch bleiben. Dies sind doch zwei sehr natürliche motive. Das erste wird Schopenhauer aus dem mitleid ableiten von dem wir schon gezeigt haben, dass

es hier gar nicht existiren könne; dem zweiten motiv aber wird Schopenhauer jeglichen moralischen werth absprechen (vgl. ethik 207 f.) denn wir haben unser ich dabei im auge. Niemand wird aber an der moralität dieser motive zweifeln; wir werden noch weiterhin sehen, dass die rücksicht auf das ich allen moralischen thaten innewohnt.

Bevor wir nun versuchen, selbst eine erklärung des moralprinzips zu geben, machen wir noch die bemerkung, dass zwischen dem moralprinzip und dem der schönen, zwischen den grundgedanken der ethik und aesthetik eine sehr enge verwandtschaft stattfindet. Diese verwandtschaft ist zu allen zeiten gefühlt worden, sie ist zu wiederholten malen ausgesprochen worden. Wir stellen sie aber vorläufig als hypothese hin.

Die schopenhauersche lehre hat nichts mit dieser ansicht gemein: während die tugenden, das gute, bei ihr im willen an sich fussen, ist der schöne, die idee, das werk des sich vom willen losringenden intellekts. Wir finden also auch in diesem punkte die schopenhauersche ethik nicht ausreichend wenn unsere hypothese wahr sein sollte.

Wenn wir uns nach dem wahren Ursprung der Moral ~~fragen~~ fragen, so können wir ihn nicht in jenem innern verwandtschaftlichen Sinnen uns und der übrigen Natur sehen, sondern in dem Individualitätsgefühl, welches einen jeden gegen sich und welches sein ganzes Wesen ausfüllt.

Das Individuum, ~~und~~ für sich allein betrachtet, befindet sich in einem Zustande der ~~ruhe~~ beharrlichkeit. Diese ~~ruhe~~ ist nichts anderes als das tiefe und vollkommene Bewusstsein von der Identität des Ich mit ~~uns~~ sich selbst. Sobald dieses durch äussere ~~oder innere~~ Einflüsse ~~den~~ aufgehoben wird, finden wir uns als ~~begeh~~ leidend, wir begehren nun gleichgewichte zurückzukehren. Dies erlangen wir, sobald das gefühlte Bedürfniss befriedigt ist. Die Identität des Ich mit sich selbst ist wiederhergestellt. Dieses Gleichgewicht ist uns aber nicht von vornherein gegeben; wir finden uns seit unsern ersten Tagen vor als leidend, ~~wie wir~~ als unvollkommen. Wir streben der Vollkommenheit zu. Was besagt diese aber anderes, als die Befreiung des eigenen Ich von allen Bedürfnissen. Ob wir ~~eine~~ eine solche Vollkommenheit in diesem Leben erreichen, ist sehr zweifelhaft: die Heiligen

und die weisen des alterthums haben sich
ihr am meisten genähert.
In der aussenwelt finden wir dasselbe
streben, die eigene individualität zu berichen
und zum abschluss zu bringen. Dieses streben
afficirt unser eigenes ich im höchsten
grade. Jedes unvollkommene, leidende,
verletzte oder vernichtete individuum ~~macht~~ verursacht
uns ~~die höchste~~ grosse pein; wir versuchen
dem individuum zu helfen, wo es geht
oder es zu beseitigen, wie bei häßlichen
thieren oder gar missgestaltungen der
natur. Abscheu und mitleid gränzen
sehr nahe an einander. sie können oft
zugleich empfunden werden. Dasselbe
gefühl entsteht in uns, nur weit stärker
wenn unser eigenes individuum leidet.
auch dann streben wir heftig nach befreiung
vom leiden.
Diesem ~~zu~~ wesenheits unseres selbst können
wir definiren als liebe des ich und der
ichheit (der individualität) im allgemeinen,
aus ~~dem~~ ihr entspringt das mitleid,
welches sich sowohl bei menschen, als
auch bei thieren, wiewohl in weit ~~tiefern~~ geringeren
grade vorfindet.
Aber ausser der ichliebe ~~fu~~ haben wir
noch dazu gesellschaftstrieb, die liebe
unserer speies, die gattungsliebe. Diese,
in schwachen anfängen bei menschen

thieren vorhanden, erreicht im menschen einen unglaublichen grad, auf ihr beruht jeglicher fortschritt und die veredlung der menschheit. Durch dieselbe tritt also der mensch den menschen gegenüber. In diesem verhältniss wird natürlich die liebe eine grosse rolle spielen, und mit ihr das mitleid; der mensch wird dem leidenden mitmenschen helfen. Wenn er aber selbst leidend ist und glücklichen gegenüber steht, so ~~wo~~ kann er sehr leicht neid und unzufriedenheit mit seiner lage empfinden; er wird vielleicht dem besser gestellten individuum an seinem individuellen sein schaden zufügen, um sich zu helfen. Ein solches verfahren ist an und sich leicht zu begreifen und zu erklären, an ihm sind manche gesellschaften zu grunde gegangen, und jegliche menschliche gesellschaft konnte leicht demselben böse erliegen. Da aber trotzdem die leute zusammenhalten und die völker bestehen, so können wir den grund davon nur in der erwähnten gattungsliebe sehen. Aus ihr entspringt die gerechtigkeit: sie schreibt ein bestimmtes verfahren vor, zu gunsten der gesellschaft,

des allgemeinen wohls. Der gesellschaftstrieb tritt aber nicht gleich von anfang an in seiner vollkommenheit auf; er verbessert sich mit der zeit und mit hilfe der mittel, die einzig aus seiner befriedigung entspringen. Je grösser die bildung im wahren sinn in einem staate wird, desto grösser die gerechtigkeit, die in ihm herrscht nicht nur zu gunsten seiner angehörigen, sondern auch zu gunsten fremder.

6.

Was diese cardinaltugenden selbst betrifft, so haben sich selben controversen stoff geboten: man hat wohl sehr oft eine tugend der andern subordinirt, eine unrichtig aus der andern deducirt über ihren wahren werth aber war man stets einig. Alle philosophen haben verlangt, der mensch solle gerecht sein gegen seines gleichen, er solle mildthätig und barmherzig sein gegen nothleidende. alle religionen haben die tugend gepredigt, alle haben bestrebt, der menschen zu einem glücklichen zustande zu verhelfen. Aber über die mittel waren sie oft uneinig; und auch das ziel, welchem sie zueilten, war sehr verschieden. Fast alle erachteten die irdische existenz für unvollkommen, für behaftet mit mannigfachen leiden und drangsalen; deshalb glaubten sie an eine bessere existenz jenseits des grabes, und toten

ihren anhängern die mittel, die traurige prüfungszeit zu bestehen und den höhern bessern dasein zu erlangen.
Sobald aber eine religion, eine philosophie an ein weiteres fortdauern der menschlichen individualität nach dem tode des leibes nicht glaubt, sobald sie die irdische existenz als das letzte wort des naturlebens ansieht, so musste sie der verzweiflung ~~und hände ringen~~. Dies widerfuhr dem grossen Buddha, für ihn gab es kein weiteres dasein für unser ich, als nur das wiedererwachen in einer andern form der materie, als die metempsychose. Um sich von dieser zu befreien, um gänzlich sich der materie zu entreissen und der ~~wieder~~ rückkehr zum leben, lehrte er das nirwana wodurch man in das nichts zurückkehrt.
Schopenhauer hat das problem, wie sich der mensch der aussenwelt gegenüber zu verhalten habe, auf eine ähnliche weise gelöst.
Durch den intellect erkennen wir, was wir eigentlich wollen: wir wollen diese welt des leben, gerade so wie es dasteht. (Welt I. 323). Wem das leben gefällt (der geniesse es und) zürnt sich nicht vor dem tode, denn unser innerstes wesen, was wir wollen, um das erkennen

subject wird vom tode nicht berührt. Zwar geht unsere zeitliche erscheinung zu grunde, aber auch nur diese (Vgl. Welt I. 324). Das individuum hat keinen werth für die ewig zeugende natur; unendliche zeit, unendlicher raum und unendliche individuen sind ihr reich. Nur die ideen, nicht die individuen haben eigentliche realität, nur sie sind die vollkommene objectität des willens. (Welt I. 325) Und mit derben worten erklärt Schopenhauer ausdrücklich, dass der tod nichts anderes sei als eine erhöhte exkretion, als ein stetes ~~ausscheiden~~ und abwerfen von materie. (~~Schopenh~~ Welt I. 326) Wie wir bei den gewöhnlichen veränderungen, welchen unser organismus unterliegt, zufrieden sind, die form zu erhalten ohne die abgeworfene materie zu betrauern, so haben wir uns auf gleiche weise zu verhalten, wenn im tode das selbe in erhöhter potenz und im ganzen geschieht, was täglich und stündlich im einzelnen bei der exkretion vor sich geht: wie wir beim ersteren gleichgültig sind, sollten wir beim andern nicht zerrüttet bleiben. Von diesem standpunkt aus erscheint es daher eben so verkehrt die fortdauer seiner individualität zu verlangen welche durch andere individuen ersetzt wird, als den bestand der materie seines leibes, die stets durch neue ersetzt wird.

es erscheint eben so thöricht, leichen einbalsamiren, als es wäre, seine auswürfe sorgfältig zu verwahren. (Welt I. 327)

In der gedanken Schopenhauers in einem weniger kärzlichen brede wiedergeben können wir sagen: die welt ist für Schopenhauer etwas unserm Körper ähnliches. Wie wir monatlich unsere haare und nägel beschneiden, und diese weggeworfenen reste keinen werth ~~mehr~~ und keine weitere existenz mehr haben, so steht es um den einzelnen menschen. Wie ein haar vom menschlichen haupte herabfällt, um zu verwesen, so scheidet der einzelne mensch aus dem schooße der natur, um durch einen neuen auswuchs seiner art ersetzt zu werden. Es ist der materialistische Epikurs vorgetragen in derselben weise, ohne umschweife, ohne zweideutige phrasen die noch ausflüchte gestatten. Es ist der verkörperte egoismus, und wie überall, so auch hier, scheidet er den gemeinen haufen von den auserwählten. Diese welche als intuitive weltanschauung ein paar der dinge betrachten, welche der ewig fortbestand der ideen neben der vergänglichkeit des individuums ~~ange~~ betrachtet ziehen, welche das individuelle Dasein des einzelnen menschen überlegen,

wie er von unglück verfolgt, peinlichen schlechtigkeiten und bosheiten aller art eingeklemmt seine tage mühsam zu ende schleppt; wie endlich trotz allen anstrengungen die welt stets bleibt, was sie war, eine wahre jammerstätte, wo einer den andern verschlingt, wo seit jahrhunderten dieselbe komoedie der verrücktheit und sünde aufgeführt wird – wer alles dies mit klarem sinn überlegt, der wird sich wahrlich für ein solches dasein bedanken. Wer die welt richtig erfasst, der begreift dass wir zum leiden geboren sind, dass unser wille zum leben schon mit die qual behaftet ~~sind~~, kurz dass ~~wir~~ wir wahrlich ~~unsere schuld ist~~ in der sünde geboren sind. (Vgl. Welt I. 419)

Wie sollen wir uns von diesem leiden entreinen? die antwort ist klar. Das leiden folgt aus unserm willen zum leben, unserm streben zum dasein; ~~wollen~~ wir jene ~~unfreiheit~~ ~~beseitigen~~, so müssen wir ~~diese~~ beseitigen. Der selbstmord erlöst uns nicht von der qual des daseins; er vernichtet nur unsere peinliche existenz, aber nicht den willen zum leben in jeder heit er ist seine höchste bejahung. Denn wir tödten uns, weil unsere existenz uns unerträglich geworden ist; in einer andern würden wir uns sehr gut zurecht finden. Nur

eine wahre erlösung gewährt, die aufklärung, die erlösung, welche in schönen worten führt Schopenhauer diese meinung aus: alles ~~[illegible]~~ welche uns gross, was die christliche religion und die indische selbstentsagung erfunden haben, hat sich in das wesentliche eines hauptwerkes hineingestellt es ist eine alte eigene meinung entwickelt. Wir können nicht eine lebhafte darstellung wörtlich citiren, wir können nur mit weniger entschliessen sie mit einigen worten wiedergeben wir setzen sie bei unseren lesern als allgemein bekannt voraus. Und doch ist alle [illegible] und vieles wahre auf einem falschen boden verpflanzt wahrheit und irrthum sind hier durch einander gemengt. Die ganze schopenhauerische grundansicht ist falsch, wiewohl sie in einzelnen theilen tiefe und allgemein bekannte wahrheiten aufgenommen hat.

Wenn wir objectiv diese meinung darstellen, so sagt Schopenhauer etwa: dies ein mensch, der mit dem leben unzufrieden ist und es beständig beklagt, hört mit dem tode in die materiellen bestandtheile auf aus denen sein körper zusammengesetzt ist; diese theilchen kehren in

der chaos der natur zurück, gehen neue verbindungen ein und erscheinen in neuen gestalten. So weit diese ansicht unsern leib betrifft, ist sie natürlich richtig; für Schopenhauer aber giebt es keine seele. Dasselbe widerfährt nun auch dem selbstmörder; auch sein körper zerfällt und lebt wieder auf in einer neuen form. Was geschieht nun aber mit dem, der durch die entsagung des willen zum leben in sich ertödtet? offenbar müsste der körperlebenden, aus denen er besteht, durch die askese, die lebenskraft so entzogen werden, dass der häufleein staub und asche, das nach ihm zurückbleibt, nicht mehr fähig ist, zu neuem aufleben. Dies ist nun aber eine hypothese, deren richtigkeit unmöglich so ohne weiteres hingenommen werden kann. Ist diese annahme aber falsch, so hat die askese für im schopenhauerschen system gar keinen sinn, denn es würde unserem körper dasselbe widerfahren, was allen andern. Mehr aber, als körper sind wir nicht.

Schopenhauer erklärt nun, dass der hinscheiden nach seinem tode eintritt in die welt des freien willens, für den die gesetze der peiteichkeit nicht mehr gelten. Was ist nun dieser wille? offenbar derselbe, aus dem wir in diese welt geboren sind, denn es giebt nur

einen gestaltend zeitlosen willen und einen erscheinenden willen. Der asket tritt also aus der erscheinung zum ding an sich zurück, wo er schon früher war. Wenn aber der freie wille, der durch nichts bestimmt wird, aus eigenem antrieb eintritt in die welt der erscheinung, in die welt des ~~zeit~~leidens und der unvollkommenheit, so ist schwer einzusehen, ~~wie~~ derselbe wille, von der quälenden zeitlichkeit erlöst, nicht wieder in sie zurück treten sollte, da er es ja schon einmal gethan, und zwar ohne alles anlass. Wir sind also nach vollbrachter askese da, wo wir waren vor unserer existenz. vor derselben waren wir frei individuum und doch die masse hören wir auf, ein solches zu sein. Wer giebt uns aber die sicherheit dass wir nicht wieder eins werden, da uns ja nichts veranlasst hat, eins zu werden, da unsere individualität ja unser eigenes werk ist.

Was sind nun die mittel, um dieses zweckloses resultat zu erreichen? Der intellect soll sie uns liefern. Mit genauigkeit werden wir ansehen: wie, der intellect, der es schwach ist, dass er stets dem willen nach giebt, dieser gehorsame

Willen unseres Wollens, er soll uns erlösen?
Und wovon? von der Welt der Erscheinung,
die durch sein Werk ist.
Das Leiden berührt nicht den Willen
an sich, sondern die Erscheinung; derselbe
muss sich von der Sünde gerettet; das
Gegentheil der Sünde, die Tugend, kann
dann aber auch nicht weiter wirken.
Wenn wir die ganze Welt der Individu-
alitäten als schlecht bezeichnen, so
kann er überhaupt gar keine Gute-
that, u. ebenso wenig eine (~~that~~ Handlung von)
moralischen Werth geben.
Es ist klar, dass wenn die individualität
die Ursache des Leidens für den Willen
und somit Ursprung der ~~wille~~ Sünde
ist, dass dann gar keine individuelle
Handlung gut sein kann. Obwohl
es gute und schlechte Handlungen
giebt, die nach Leidens der individu-
(den Prinzip der individualität) aus-
geführt werden, so ist die schopen-
hauersche Ansicht falsch. Schopenhauer
hat diesen Einwurf vorausgesehen
deshalb entkleidet er die moralischen
Handlungen jeglicher individuellen
Bedeutung; sie werden vom individuo
ausgeführt, ~~weil~~ sich dieser für ein
mit der Aussenwelt fühlt und in
ihr aufhört. Hier mit haben schon

gesehen, dass das ich sich niemals verläugnet bei guten Handlungen. Doch geben wir dies sogar zu; in jedem Falle bejahen wir bei jeder guten That ein der wollen zum Leben in einem fremden Individuum. Ist dann aber das ganze Verfahren nichts unsinniges etwas zu bejahen, von dem wir wissen, dass es nichtsnutzig ist? und dessen Bejahung zu vollbringen gerade vernichtet desjenigen, der der wahre all dieses übels ist, nämlich des Intellects?

Wenn ich, als jünger Schopenhauers, einem armen begegne, der hungrig ist und mich um ein Stück Brod anschreit, so sollte ich es ihm verweigern, wenn ich consequent festhalten wollte an den Prinzipien meines Meisters. Ich würde ihm sagen: Du leidest, aber bekümmre dich nicht darum, den Willen selbst geht das nichts an. Wenn du dich satt ist, so wirst du vielleicht noch ein paar Tage deine Existenz fristen, dann aber wirst du aufhören, dieses und an deine Stelle wird ein neues Individuum treten. Wenn du aber

dem Leben mit Gelassenheit erträgt, ~~es~~ ~~wird~~ und betrachtungen an stellt über die hinfälligkeit aller individuellen, wenn du tiefen abscheu in dir erregen wird gegen dieses leben, so wird du aus ihm scheiden ~~nicht mehr~~ ~~zurückkehren~~ und glücklich sein eben dadurch, dass du nicht mehr bist. Dies sind absurde consequenzen jener prinzipien, die man ganz ungezwungen herausdeduciren kann. Und wenn nun jener arme, anstatt in ein erbärmliches indisches nirvana zu versinken, in den fluss springt u. darin umkommt, so hat er nicht grösseres unrecht, als wenn er eine indische askese vollbringt. Die handlung des selbstmörders und der indischen asketen haben dasselbe moralischen werth; beide haben des lebens genug, beide finden ihre individuelle existenz unerträglich und deshalb wollen sie dieselbe vernichten. Dass Schopenhauer den selbstmord für nicht ausreichend findet, die entsagung aber für ein vollkommenes

mittel, dass kann den moralischen
werth beider Handlungen nicht ändern
denn die Absicht ist bei beiden dieselbe
und die Absicht entscheidet über moralischen
werth oder unwerth einer Handlung
wie Schopenhauer sagt.

Der Wille an sich

enthält die Ideen	Hund	Katze	Maus
welchen der Wirklichkeit erscheinen als viele	Hunde	Katzen	Mäuse

An diesem Beispiele ersehen wir deutlich, dass die Ideen als Vermittlerinnen dastehen zwischen dem Willen und der mannigfaltigen in unzähligen Individuen zergliederten Erscheinungswelt. Hiermit ist aber schon ausgesprochen, dass die Vielheit hinter die Erscheinungen zurückweicht, wo sie natürlich bis zum Willen an sich gelangen muss. Da ferner verschiedene Klassen von Erscheinungen sich gegenseitig von denen jede eine Idee repräsentiert principiell anfeinden und ewig miteinander kämpfen und hadern, so sind wir genöthigt dieses Gegetzt auch auf die Ideen zu übertragen. Geschieht dies, so sind der Wille nicht nur von der Vielheit, sondern auch von Hass und Liebe betroffen und wir vermehren ohne Unterlass die Zahl der

auflösenden Momente im System unseres Philosophen.

Wir fragen weiter, was für eine Existenz sollen wir diesen Ideen zuschreiben? Dieselbe Frage war schon früher für die Begriffe zu beantworten. Damals erklärte Schopenhauer, die Begriffe seien Objekte für unser denkendes Subject, sie seien nur für dieses da und ohne dasselbe seien sie nichts! Die Ideen erklärt er ebenfalls für Objekte, deren Sein behaftet mit der allgemeinen Form jeder Vorstellung, der des Object-für-ein-Subject-sein! (Welt I. 205 und 206). Haben sie also auch nur wie die Begriffe, wie die Vorstellungen einen subjectiven Werth? Haften sie nur im Gehirn, wie jene, und verschwinden sie für immer mit der Auflösung des Denkorgans? Für die Vorstellungen, sowohl die anschaulichen wie die abstracten, hat Schopenhauer versucht, diese Ansicht zu beweisen. Die Vorstellung ist ganz und gar Product unseres Intellectes; er giebt ihr a priori die Form, a priori die causale Verknüpfung. Die sinnliche Empfindung ist nur der Anlass, in Folge dessen

dieses Geschäft vollbracht wird, liefert aber selbst keine Anweisung zu — einer objectiven Darstellung. Steht es nun auch so mit den Ideen? Sind auch sie ein Product unseres Intellektes und weiter Nichts? Hier scheint Schopenhauer zu zögern. Er entkleidet die Idee, ~~[illegible]~~ so viel als möglich von jeglicher subjectiver Zuthat. Er nimmt ihr die Form des Raumes und die der Zeit; er entbindet sie vom Gesetze der Causalität; er lässt ihr jedoch einen objectiven Schein. Die Idee ist stets Object für ein Subject (Vgl. Welt I. 206. fg.)

Wie ist es aber möglich den Inhalt der Idee ~~[illegible]~~ in unseren Intellect hinein zu bringen? woher dann die Form nehmen für ~~[illegible]~~ den aufgenommenen Inhalt? Schopenhauer antwortet: die Erkenntniss reisst sich los vom Dienste des Willens; das Subject hört auf ein individuelles zu sein; es wird zum reinen, willenslosen Subject der Erkenntniss, welches nicht

mehr dem Satze vom Grunde gemäss, den Relationen nachgeht, sondern in fester Contemplation des dargebotenen Objektes, ausser seinem Zusammenhange mit irgend anderem ruht und darin aufgeht. (Welt I 209–200)
Wir stehen vor Phrasen; sie klingen schön, aber jeder der ausgesprochenen Sätze ist falsch, jeder Gedanke in ihnen ist unwahr.
Wir analysiren die schön klingende Periode.
1. „Die Erkenntniss reisst sich los vom Dienste des Wollens" Wir geben dazu aus eigener Erfahrung ein Beispiel. Ich verlasse Morgens 9 Uhr das Hôtel d'Europe in Florenz mit dem Vorsatze, die mediceische Venus zu sehen. Ich gehe zum Pallast degli Uffici, trete in den Saal und lasse mich wieder auf einem ——— Sopha vor der göttlichen Statue. Ich versenke mich ganz in die Betrachtung, ich schaue an und habe wirklich mit meinem Willen und seinen kleinlichen Begehrungen nichts zu schaffen. Ich denke weder an

den Portier meines Hôtels, noch an den ihm zur Bestellung übergebenen Brief, noch an das Diner, welches mich erwartet, noch an meinen Freund, dem ich eine Visite versprochen. Meine Erkenntniss ist willenlos und schaut an. Ich wusste aber schon voraus, dass es so kommen würde, denn es ist nicht das erste Mal, das ich hinspazirt bin zur schönen Bildsäule. Ich hatte also die Absicht, meinen Intellect von meinem Willen loszureissen oder mein Intellect wollte ich abtrennen von seinem Willen, ihm den Dienst versagen auf ein Paar Stunden. Wie kann aber der Intellect wollen ein willenloser zu werden, er der nichts will, sondern nur das erkennt, was ihm der Wille vorführt? Folglich besagt dieser Satz Nichts im Schopenhauerischen Sinne, er stimmt weder überein mit

seiner Psychologie noch mit seiner Logik.
Es ist eine Phrase, die in keinem Munde widersinnig klingt.
Wir fahren weiter fort in der Analyse:
2. "Das Subject hört auf ein Individuum zu sein" Dieser Satz besagt gar nichts. Im Schopenhauerischen Sinne bedeutet er ungefähr:
: Das Subject hört auf individuell zu erkennen, denn die von ihm zu erkennende Idee ist nicht behaftet mit den Formen der Individualität. Sobald aber das Object Etwas nicht hat, so auch nicht das Subject
und vice versa, wie mir der Leser aus der Erkenntnisstheorie erinnert. Der Gegenbeweis ist leicht. In der Akademie von Bologna hängt ungefähr ein halber Dutzend Heiliger Sebastiane, jeder von einem andern Meister in einer anderen Zeit gemalt, jeder mit einer verschiedenen Physiognomie und in verschiedener Haltung. Jeder dieser Maler hatte in seinem Inneren die Idee des Heiligen,

Schopenhauer und seine vorgänger.

Jeder philosoph kann zufrieden sein, wenn er um einen wahrhaft neuen gedanken das reich des wissens vergrössert. Wir haben zwar viele systeme, aber in jedem ist gewöhnlich nur eine grundanschauung neu, oder nur eine neue idee als basis gewählt worden, während der rest des reichen materials durch jahrtausende hindurch angehäuft und vorbereitet wurde. Auch die gedanken, welche das schopenhauerische system ausfüllen, sind nicht alle sein, es ist dies theils unmöglich theils ~~wäre~~ ohne zweck nutzen, denn jedermann soll dort fortfahren, wo seine vorgänger aufgehört haben. Wollte aber jeder von vorne anfangen, so würden wir nie von der stelle rücken.

Schopenhauer sagt uns selbst, von wem er gelernt ~~habe~~ und wessen gedanken er weiter ausgebildet habe: es ist vorallem die mutter alles wissens die ewige natur dann die heiligen bücher des Veda und zwei meister ~~der~~ unter den philosophen, der göttliche Plato und der erstaunliche Kant wie er sie zu benennen pflegt.

Von dem Einfluss indischer religionssysteme auf seine geistige entwickelung werden wir im folgenden Capitel berichten.

Was nun das Studium der natur betrifft, so ist es für jedermann, für denker und dichter, lehrreich und oft von grund aus bestimmend. Jede spite in den werken unseres philosophen giebt einen beleg, dass er die natur kannte, sie innig verehrte und sich oft bei ihr rath und aufschluss erholte. Vorzüglich ist er Kant dessen eindenken er stets mit sich herumträgt. Dem er alles was er geleistet in der philosophie, zu verdanken, wie er oft betheuert, denn er ist es, der ihm den staar gestochen, der seinen augen den schleier der maja entnommen habe und die nichtigkeit der erscheinungswelt aufgewiesen habe. Schopenhauer hat das werk seines meisters einem eingehenden studium, einer tief einschneidenden kritik unterworfen, und es hat nach blosslegung der schadhaften stellen versucht sie durch neue zu ersetzen.

Das hauptresultat der Kantischen philosophie war, es gebe keine erkenntniss, als die durch die sinnliche perception vermittelte. Dies ist nun zwar nichts neues, denn die materialisten aller zeiten haben dasselbe gelehrt und werden es stets lehren.

Während aber bei den materialisten die sinnliche erkenntniß ganz von außen herkommt und ihre realität selbst verbürgt, zerfällt also dieselbe sinnliche erkenntniß bei Kant in 2 scharf geschiedene factoren: den stoff, welcher uns die empfindungen unserer sinne liefern, und die form, welche vom intellect a priori bereits gehalten wird zur ~~ao~~ unterbringung des rohen stoffes. Diese sonderung hat Schopenhauer fest gehalten, er hat die idealität des raumes und der zeit ohne widerrede übernommen, die idealität der causalgesetze aber durch neue beweise zu stützen gesucht. Den vorzug einen indess, nach dessen bezeichnung erst alle anderen sätze geltung erhalten, dass nämlich alle unser wissen stets auf sinnliche anschauung zurückgeführt muss soll er irgend einen gültigen werth in sich besitzen hat Kant unbewiesen als grundstein seines systems hingelegt und Schopenhauer hat ~~es~~ vorzugsweise nicht daran gedacht, seine wahrheit zu beweisen. Beide philosophen beginnen mit einem postulat pure principii und keiner von beiden hat es unternommen sich zu rechtfertigen. ~~Ein~~

Eine zweite voraussetzung, die Kant stillschweigend ~~macht~~ macht ist seine psychologie eines ~~systems~~ ich wie

welche er ohne sie näher zu prüfen, ebenfalls aus der ~~fro~~ alten schule ~~entlehnt hat~~ herübergenommen hat. Es werden uns verschiedene geistes ~~kräfte~~ vermögen vorgeführt, welche selbständig neben einander ~~o~~ agiren und unabhängig von einander uns vorgelegt werden. Dadurch ist die einheit des ich zerstört und so wenig wir aus einzelnen gliedmaassen, die neben einander sorgfältig präparirt in einem anatomischen museo aufgestellt sind, einen begriff erlangen können von dem individuum, welchen sie angehört haben, ebensowenig vermögen wir ~~uns nur~~ der kantischen darstellung ein klares bild abgewinnen von der entwickelung und thätigkeit des als ein ganzes auftretenden ich.

Schopenhauer hat dieses verfahren vereinfacht; er hat die verschiedenen unter- und ober-abtheilungen der kantischen erkenntniss theorie bei seite geschoben, aber es bleiben immer noch getrennte seelenvermögen zurück, deren zusammenhang und zusammenwirken wir nicht begreifen. es bleiben der ~~n~~ äussere sinn und der innere, der verstand und die vernunft; warum aber einmal diese, ein andere mal jene function

der geister thätig ist, in wie weit sie ferner von dem ich ausgehen und mit diesem in verbindung stehen, wissen wir gar nichts.

Diese ganze theorie, wie gesagt, welche die freiheit des denkens aufhebt, hat Schopenhauer in ihren grundzügen gleichsam als die erbschaft übernommen. Kant indessen hat mit einer ~~inconsequenz~~ des denkens unendlichen, der menschen aber eröffnenden inconsequenz die freiheit des handelns gerettet. Schopenhauer, unerbittlich wie immer, und scharfsinnig dazu, hat ~~sie~~ auch aus dem handeln die freiheit verbannt. Was bleibt nun zurück als prinzip der moral. Kant hatte für sie seinen kategorischen imperativ ausfindig gemacht, die innere stimme, welche uns bestimmt, so und nicht anders zu handeln. ~~Ka~~ Schopenhauer hat dies verfahren inconsequent genannt, wie hat er es aber ersetzt? durch eine eben solche inconsequenz: durch das mitleid. Auch der ist eine innere stimme, welche unser handeln bestimmt, nur nicht zu einem absoluten gesetz sich constituirend in den worten: neminem laede, imo omnes quantum potes, juva. Beide philosophen begegnen sich

also in der aufstellung eines absoluten gesetzes, welches doch wahrlich ~~nur~~ vermittelst ihrer erkenntnisstheorie nicht gefunden werden kann.

Fragen wir nun Schopenhauer, wo er eigentlich über Kant hinausgegangen ist, so wird er stolz antworten: darin, dass ich das Ding an sich aufgewiesen habe. Es ist nun allerdings wahr, dass Kant das Ding an sich aufgegeben hat und Schopenhauer versucht hat, es zu demonstriren, aber mehr als einen versuch können wir in seiner theorie des willens nicht sehen. Wir haben nämlich oben ~~gesehen~~ dargethan, dass weder der name welchen er dem Dinge an sich gegeben, passend gewählt ist noch er über die ~~erscheinung~~ individualität, also, ~~mit~~ um in seiner weise zu reden, ~~vorte~~ über die erscheinung hinausgekommen ist.

Wir können ihm demnach nicht beistimmen, wenn er sich rühmt die kantische ~~philosophie~~ lehre und mit ihr jegliche philosophie zum endgültigen ~~end~~abschluss gebracht zu haben. Er hat die kritische philosophie allerdings zum abschluss gebracht, indem sein system ihr den letzten gnadenstoß verzetzt hat. Der keim des todes, den sie aber beim Kant in sich [illegible] hat sich bei ihm [illegible]

in greller weise entwickelt und das system mit sammt seiner methode vernichtet. Dies ist das resultat Schopenhauers und auch sein verdienst. auf praktische weise hat er den beweis geliefert, wie die kantische methode das rätsel der welt nicht zu entziffern ~~ka~~ vermag. Dies dargethan zu haben, ist aber ein sehr negatives verdienst.

Noch einen zweiten mann nennt Schopenhauer unter seinen lehrern mit verehrung auf: es ist Plato. Und in der that scheint dieser geist auf ihn gewirkt zu haben, als er das dritte buch seines hauptwerkes, über die idee, niederschrieb. Wir haben aber gesehen, dass dieses buch ausserhalb des eigentlichen systems steht und auf dessen endresultate keinen einfluss geübt hat. Vom platonischen geiste ist in dem system selbst nichts zu verspüren.

Ein anderer jedoch, den er zwar nicht als lehrer bekennt, scheint mir einen grossen einfluss auf ihn geübt zu haben: ich meine Spinoza.

Es gab eine Zeit, wo man in Deutschland ernstlich Spinoza las, erklärte verthedigte und angriff. Göthe flüchtete sich oft in "sein altes Asil, in die Ethik des Spinoza"; Novalis erglühte voll Begeisterung für den Gott des Spinoza, der alles erfüllt mit seinem Thun ohne sich je zu erschöpfen; der Theologe Schleiermacher widmete warme und innige Worte dem Andenken "des heiligen und verkannten Spinoza". Schelling kam in der Verdacht, ein verkappter Spinozist zu sein. Man rechnete den Ch. in Acht gegen Fichte. — Diese Zeit lag der jugendjahren ~~Spinoza~~ Schopenhauer's nicht fern. Dass er Spinoza ernstlich studirt hat, weiss man von ihm selbst. Aber nicht alle Bücher, die man studirt übt auch einen bestimmenden Einfluss auf die Seelenrichtung des Lesers. Unser Philosoph hat sich zwar heftig gegen jeden Pantheismus verwahrt — da er ja wirklich nicht einer sein wollte — er hat es sich zur Aufgabe seiner Philosophie gemacht, sich von ihm zu trennen. An diesem Umstand, er klären sich viele auffallende Einzelheiten in seinem Immanenzsystem, die vielleicht aus Spinoza sich ohne Zwang erklären lassen.

Unserem heutigen Zweifel genügt es, wenn wir uns einige berühren.

Vergleichen wir die Methode, durch welche beide Männer zu ~~ihrem~~ wissen der Dinge, die eine zum Ding an sich, die andere zum ens perfectissimum gelangt sind, so ist die eine und dieselbe

~~Spinoza verlangt~~ die ~~dass dann~~

Ut ~~essentia~~ rei adaequata comprehendatur, verlangt Spinoza ~~perceptionem~~.

Spinoza erklärt es gebe nur einen modus quo comprehendi possit essentia rei adaequata nämlich ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae; ingenügend aber sei die perceptio ubi essentia rei ex alia re concluditur. (Cfr. de intellectus emendatione p. 498 edit. Gfrörer). Da nun unmittelbar dieser Weg das ens perfectissimum gefunden werden soll, dieser aber von keiner Seite ausgeschlossen wird, sondern ganz sei soll so können wir das Verfahren Spinoza's dahin bestimmen, dass der Gedanke absolut vom Inhalt unmittelbar erkannt wird, ohne Anwendung

der gesetzes der causalität. Die vernunft wählerisch nicht von einem andern auf das von ihr gesetzte objekt, sondern befindet sich ihm gegenüber ohne mittelglied. In diesem falle aber verfliessen das denkende subjekt und das gedachte objekt allmählig ineinander.

Schopenhauer ~~[illegible]~~ einen falls: der satz vom zureichenden grunde, welchem er ~~der leitfaden~~ gemäss die vorstellungen verknüpft hatten; ~~er führt nicht hinüber~~ er findet das ding an sich die κατ' ἐξοχήν philosophische wahrheit, unmittelbar im selbstbewusstsein. Hieraber findet sich das subjekt identisch mit dem ~~objekt~~ subjekt des wollens, welches doch eigentlich objekt für das erkennende subjekt sein soll. (Vgl. Werk I. 122)

Und das, was beide männer auf diesem so ähnlichen wege gefunden haben, der wille und die substanz, wie nahe stehen sie einander! Wer erkennt nicht den willen in der substantia, die da ist das ens unicum, infinitum, de da ist omne esse et praeter quod nullum datur esse. Und wie der wille bei Schopenhauer frei ist, d.h. sich selbst bestimmt, eine ursache [illegible] aber unfrei

so auch die substantia (Spinoza) ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit (Eth. Pars I. Prop. XVII). Beide sind darüber einig, dass das liberum arbitrium eine chimaera ist, dass die menschen wohl deliberationsfähig sind, dass sie eine wahl treffen können zwischen diesem oder jenem motiv, dass sie aber stets abhängig bleiben von motiven (Cf. Spinoza Eth. I. appendix p. 306 editionis Gfroereri & u. Eth. pars II prop. 48: in mente nulla est absoluta sive libera voluntas; sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa etc.)

Wir könnten ins einzelne gehend, noch mehrere anknüpfungspunkte zwischen beiden systemen aufzählen, andererseits müssen wir nicht die grossen differenzen, welche in der betrachtungsweise der beiden weisen hervortreten. Hier aber genügt uns anzuführen, dass der fond beider lehren derselbe ist. Wir müssen wir für einen pantheisten erklären jeden, der nur eine einzige substanz annimmt und alle dinge in der welt

für eine modalität oder ein vorübergehendes Phänomen ausrieht, der die individualität in die erscheinung verlegt und ihr jegliche transcendente bedeutung abspricht, so sind wir genöthigt zu sagen, Spinoza war ebenso sehr pantheist als Spinoza. Mag der eine seine substantiam deum nennen, der andere das ding an sich einen willen stempeln, es ändert nichts am innern wesen der sache: beide sind bekenner des εἷν καὶ πᾶν. —

Die philosophen endlich, zu deren zeit er lebte hat er zurückgestossen, und gegen ihren einfluss sich gänzlich verschlossen. Seinen lehrer Fichte, dem er schon deshalb, weil er sein lehrer war, vieles verdankt, in jedem falle aber, wenn nicht dank, wenigstens ehrfurcht schuldete hat er als phir gelehrten in den pranger gestellt, die menschen erhöhet und mit schmähworten überhäuft. Kurz seine grosse lehrer, Schelling und Hegel, hat er dem spott der literarischen welt zu geben versucht, denn sie können wir nur ironisch beurtheilen.

Allein wenn wir schon ~~mit~~ unsere sittliche Entrüstung kundgeben müssen über dieses sein Verfahren gegenüber den erwähnten Denkern, so müssen wir einen noch härteren Tadel, wenn es möglich ist, laut werden lassen, in betreff ~~seiner~~ der Art und Weise, wie er sich in der philosophischen Jugendgeneration, welche die Geistesarbeit jener Denker fortführt, gestellt hat. Voll Hochmuth hat er ihre Werke theils gar nicht theils nur oberflächlich gelesen, um doch über sie gewissermassen urtheilen zu können, für sein früheres Verfahren, freilich nicht viel sagende, Entschuldigung ausfindig machen, dass er die Leistungen der von ihm verfolgten Denker genau kannte und demnach berechtigt war, sich über sie auszusprechen, so gilt dies nicht von seiner spätern Verhaltungsweise. So um ein Beispiel aus vielen zu nehmen, äussert er sich auf eine höchst geringschätzige Weise über die Arbeiten Schleiermachers, obwohl er sie nie gelesen hatte, zwar, Schleiermacher und seine Freunde pietistisch genug sein mögen, als ob einer so denken könne, der nur sie nicht um seine Meinung fragen wollte, ohne sich den

geringsten beleg für seine meinung anzuführen. Ist nun aber dieses verfahren im höchsten grade unlöblich so ist ein anderes viel schlimmer wo er sich nicht auf eine allgemeine aussprache beschränkt, sondern in's einzelne geht. Ich wende von seinem verfahren gegenüber unserm verehrten lehrer Bäumisz. Es findet sich im werke: Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Von Frauenstädt. p. 200. Schopenhauer spricht dort von halb- und after-hegelianern, die von der lehre ihres meisters abgehen; unter ihrer zahl erwähnt er den namen Bäumisz. Und was sagt er von ihrem verfahren: sie gehen vom begriff aus, als dem gegebenen, ohne zu fragen, woher er sei; sie sprechen von einem denken, das keinen stoff von aussen nimmt, sondern sich selbst zwecke ist, aus der selbstbewegung des begriffs. Nun ist es allerdings bekannt, dass Bäumisz von einem gegenstande spricht, die angeht wie aus einem ei (siehe gleichnis) die himmelweite unterschied ist. folglich ist der ende ende des Bäumisz [illegible] zusammenhängend, anwendbar.

Was nun den zweiten satz betrifft vom denken, das keinen stoff von aussen in sich aufnimmt, so hat Bransis in der that ~~durch~~ beweisen, dass das ~~sate~~ kantische dogma, zu folge dessen alle menschliche erkenntniss ein sinnliches moment in sich enthalten müsse, falsch sei. Bransis hat aber, nicht wie Schopenhauer, ein in allgemeinen anerkanntes gebiet, durch sichere begründeter urtheil abgegeben, sondern er hat in anfang seiner metaphysik den kantischen idealismus eingehend beleuchtet, seine mängel aufgedeckt, seine unhaltbarkeit, nicht ohne weiteres behauptet, sondern streng wissenschaftlich bewiesen. Diesem verfahren gegenüber hätten wir von Schopenhauer eine wissenschaftliche gleichwertige erwarten sollen, kein absprechendes, allgemeines urtheil. Was endlich den dritten satz betrifft über die sogenannte selbstbewegung des begriffs, so weiss wir ihn der Bransischen philosophie spricht von einer spontanen selbstbewegung des denkenden ich. Den widersprechenden ausspruch ist da ich fand.

Was anbelangt wir nun von dem weiteren Schopenhauer gegenüber die philosophie seiner zeit halten a

er lässt sie entweder gar nicht aus, macht sie doch schlecht oder er behauptet, sie seien zu faber und widerspricht ihnen dadurch, an die sie gar nicht gedacht haben. — Wir haben am Anfange dieses Capitels, wo wir von den Wirkungsmomenten gesprochen, die auf Schopenhauer bestimmend einwirkten, auch das Studium der Natur erwähnt. Schopenhauer ist der naturhistorische Philosoph, das ist wahr, aber nicht das ganze; das nachfolgende Entwickelungsglied in der Reihe seiner Vorgänger, Kant, vergessen wir nicht. Für aber nun, es dem Leser einen, als ob in der Geschichte der Schopenhauer hat von der Geschichte nicht viel gehabt, die aber die Gesetzmässigkeit der Menschheit, welche eben nur aus der genienten Begeisterung werden kann, ist es gänzlich gelungen; er hat die gesetzmässigen Widerwillen gegen die mechanische Betrachtung, ohne die wir doch die lebendige Natur nie ganz verstehen werden. Und wenn das so viel der Zeit nicht eine Bestimmung des Dinges an sich sei, sondern nur der Erscheinung anhafte, und wir gehen über das Spiel gar keine Bedeutung für das Ding an sich sein. Die Hirnerd wenn wir eingegangen:

Davon ist auch keine Bestimmung des Urgrundes an sich, auch er haftet der Erscheinung an, ist [illegible] wahr oder richtig, ist für das Ding an sich ein leeres Gedankending, [illegible] unbegreiflich oder unerklärlich sei, [illegible] die historische Relativität [illegible] ist, auch der [illegible] in das Gegebene [illegible] zur [illegible] der Natur [illegible] die [illegible] gültig, [illegible] die [illegible] [illegible] [illegible]

Der neue Buddha.

Selten stimmen eine religion und eine philosophie ohne weiteres überein: ihre ausgangspunkte sind sehr verschieden. In so fern jedoch berühren sie sich, dass nicht nur der glaube im herzen ruht, sondern auch die ~~wa~~ wahrhaft grossen gedanken eben daher ihren ursprung nehmen. Sie bestimmen das im entstehen begriffene system. Die weltanschauung des philosophen ist sehr oft nicht das endresultat einer langen, mühevollen speculation, sondern er trägt sie fertig seit seiner jugend als hypothese mit sich herum. Später ist er nur bemüht, die bereits vorhandenen thatsachen aufindig zu machen für seine hypothese. Treffen sie nicht zu, so wird er eher ihnen den schuld der mangel ist zuschieben, als seiner angezweifelten meinung, er wird sie neuen arbeiten um sie zu stützen und zu erläutern, und endlich nimmt er eine nicht gegedachten [illegible] ist ein [illegible] gratis [illegible] alle [illegible] wie er in [illegible] [illegible] weit gebracht ist. Der [illegible] und [illegible] weil sie [illegible] praxis.

Ein und derselbe grundgedanke tritt nun wieder
dieselbe reihe erklärt oft in neuen und
neuen jahrhunderten, i dämmerung
und tritt zu ihr in eine schneidende gegensatz.
Wir haben aus die trefflichen arbeits von
Barthélemy Saint-Hilaire, le Bouddha et
sa religion (Paris 18.2). die ist eine neue
bestätigung der von Schopenhauer selbst in
seinen werken oft wiederholten und unzweifel-
haft abgegebenen erklärung, dass seine lehre
und die des Buddha denselben ausgangspunkt
haben und dasselbe [illegible]. Und welches
sind nun die resultate der Buddhareligion?
Wir müssen mit der grundanschauung dieser
religion beginnen: es sind die 4 "erhabenen
wahrheiten" die âryani satyani; ~~alle~~ sie
sind anerkannt (ohne ausnahme) von allen [illegible], in welche
die Buddhareligion sich [illegible] zerspalten ist.
Von diesen 4 wahrheiten ist die erste und
wichtigste der glaube dass alle wesen dieser
welt unglücklich sind, dass sie leiden. Diese
meinung ist die gemeinschaftliche grundlage der

indischen religion wie auch der lehre Schopenhauers.
Die ursache des leidens findet der Buddha in der sünde; es ist die zweite wahrheit. Auch Schopenhauer hat erklärt, dass der mensch die schuld trage am leiden dieser welt.
Die dritte wahrheit bietet als erlösung an, nämlich das nirvâna, und die vierte zeigt den weg, wie man zu demselben gelangen könne.
Dies sind die 4 "erhabenen wahrheiten", welche sich dem Buddha zu Bodhimanda, unter "dem baume der weisheit" nach sechsjährigen betrachtungen und entsagungen erschlossen; es sind es, die er gleich anfangs verkündigte, als er zum erstenmale "das rad des gesetzes drehte" zu treiben. Auf diesen wahrheiten hat er seine lehre aufgebaut.
Im hinayâna ist die erste lehre von der reinwanderung; jeder der sterbenden hat schon viele existenzen durchlebt, bevor er zu seinem jetzigen erdenleben gelangte und er wird wiederkehren nach den alten ansichten, er hofft es gewiss, die reihe seiner existenzen fortsetzen zu dürfen. Dieses gesetz

gilt für alle wesen; man unterscheidet bei Sâkîsattva, der ein vollkommener Buddha werden will, ihn unterzieht allen, vom menschen ab bis zur lebloses und unorganischen natur, die Erlösung durch Pitaka, le bouddha p. 123).

Ohne ausnahme können jedes wesen in jede beliebige form der materie sich einkleiden; je nachdem es gut oder schlecht gewirkt hat, wird es herabsinken in ~~werde~~ die reihe niederer gebiete oder sich zu einer höheren ordnung emporheben.

Schopenhauer hat mehrmals von der seelenwanderung bei den alten gesprochen: er hat stets einen wahren kern darin gefunden, eingehüllt in die form der allegorie, zum leichteren verständniss für die menge. Er fand in dieser lehre das tiefe gefühl von der innersten verwandtschaft aller wesen, welche nur verschieden modificirte erscheinungen eines und desselben wesens sind, von denen eine in die andere verfliesst.

Allein die verwandtschaft zwischen Schopenhauer und Buddha geht weiter, sie haftet nicht bloss an einzelnen sätzen, sie dringt ein in die ganze bis

: die geringsten einzelheiten.
Für den Königssohn von Kapilavastu ist die ganze Natur eine ununterbrochene Kette von aufeinander folgenden existenzen, die ihn ebenso lange schmerzensreiche bieten. Die lebensform in die jeder eintritt nach seinem tode, ist unerbittlich vorausbestimmt durch die art, nach der er lebt. eine unabänderliche reihe von ursachen und folgen, das ist die welt (Hartelang p. 126). wann sie begonnen, hat Buddha nie erklärt. Ihren ursprung hat er nie gesucht, das nie gelehrt. er nimmt das sein, wie es ist, und fragt nicht, woher es komme; für ihn gibt es keinen anfang und kein ende in der welt ~~anfang~~ ewiger aufeinander folgender veränderungen.
Eben dasselbe lehrt Schopenhauer von der welt der erscheinungen: für ihn gab es keinen anfang, keine prima causa in der natur, und jede frage nach dem ursprung der welt erscheint ihm unsinnig und unzweckmäßig. Wie alle sachen, was die welt sei, nicht wohl die stimme.
Diese welt ~~besteht~~ umfasst unzählige, einzelne

objecte, was sind sie für den Buddha? Ohne name ohne form, würden die objecte ununterschieden bleiben, sie würden für unsre sinne nicht da sein. Sie werden in wirklichkeit uns nur durch die materielle form, in wirklichkeit in anschauung, denn durch den namen, der sie bezeichnet und dem manas, dem geiste, übereinstimmt. ~~Kurz~~ weiter ~~durch~~ diesen namen, den eine sache trägt, und ihre form halten die anhänger des Buddha für identisch; durch ~~sie~~ diese allein werden die objecte perceptibel und so sind sie gleichsam die wurzel der sinne. Ihre form und namen sind wesenlos und vergänglich: ihre wurzel ist die vijnâna, das bewusstsein, welches in objecte von einander unterscheidet und einem jeden die ihm zukommenden eigenschaften nicht bewusstsein verleiht.

Neben dem bewusstsein stehen die samskâras, die begriffe: sie bilden die ideen, und neiden mit andre sinnestätigkeit des geistes, die sind die begriffe, welche sie aus sensation und aus denen sie aus ihre schlüsse in nicht

zusammenhängen. Wer aber dieser welt eine realität zuerkennt, die sie nicht hat, der ist noch befangen in der avidyâ, in der unwissenheit; wir könnten auch sagen: im sinnestrange, der eben darin besteht, das vorübergehende als dauernd, das uns unbeständig entschlüpft und beständig erscheint als für immer bestehend aufzufassen. (Fichte Lehre, p. 129 sq.)

Diese theorie ist in grobe, übereifrigen umrissen hingeworfen, wie ~~gesehen~~ gesehen es pflegen. Aber ihr inhalt ist derselbe, den Kant dialectisch gegliedert, unter paragraphe und abschnitte vertheilt hat in seiner kritik der reinen vernunft; das endlich Schopenhauer vervollständigt hat zum fertigen, unheimlichen gebäude seiner philosophie. Schopenhauer war übrigens dieser identität der buddhistischen weltanschauung mit dem Königsberger idealismus sich vollständig bewusst. Die kritik der reinen vernunft, sagt er, würde gar kein aufsehen gemacht haben im buddhistischen Asien, man hätte sie betrachtet als einen erbaulichen traktat zur widerlegung optimistischer und theistischer irrlehren.

Wir kommen zum wichtigsten Ziele des Buddhismus, zum nirvâna: es ist das Hauptziel der ganzen Lehre; es ist die Erlösung, welche die Jünger des Çâkyamuni allen Creaturen verheissen. Die Bedingungen, welche wir der Lugend und der Weisheit bereit halten, das Ziel, welches zu jedem versprechen, der ihre Lehre befolgen wird. Dieses nirvâna ist die vollständige Vernichtung, nicht nur der mat vollen Bestandtheile des Leibes, sondern auch der denkenden Prinzipien. Es ist die Entzieht von Vernunft und aller Perzeption und zur Erlösung, wie in die Finsterniss, Finsterniss, Finsterniss, Finsterniss. Dieser Meinung tritt auch Burnouf bei, wie ohne Zögern bei.

Auch die Brahmanen fassten das buddhistische nirvâna in demselben Sinne auf und verfolgten die Jünger des Çâkyamuni mit einer vollständigen Verachtung der [illegible] Religion [illegible], und diese

haben die den vorwurf als ungerecht zurückgewiesen, vielmehr haben sie ihn stets als eine ehrende auszeichnung angesehen (Barthélemy ib.).
Und der weg zum nirvâna ist der dhyâna, die extase (Barthélemy p. 135 sqq.). Ein unbeschreiblicher wohlgefühl erwacht in der brust des weisen asketen, wenn er dahin gelangt ist, die natur der dinge gründlich zu begreifen. Kein anderes verlangen kommt in ihm auf als das nach dem nirvâna. Von allen weltlichen sorgen, von allen sündigen begierden ist er befreit; er versenkt sich mehr und mehr in die extase und löscht sich in ihr auf, oder verbrennt sich in ihr. Allmählig, jenseits von leiden, habe keinen einfluss mehr auf ihn, er ist abgestorben für die welt des sinnentruges, welche ihn umgiebt.
Die christlichen mystiker und die von Alexandria befolgten einen ähnlichen weg um in dieser welt erlöst zu werden, nicht ihr wol in andere welt, es das sie innerlich erlebten.

Diese weg hat auch Schopenhauer eingeschlagen, wenngleich weit praktischer das wirklich gegebene, die einzelnen vorgänge getheilt. Diesen aber will uns erlauben zu dieser welt der erfahrung und phänomens, und wenn ~~theoretisch~~ zu Hypothesen verleitet, so er uns das erkenntniß war verwirrt es, aber zwischen wir nur ein relatives, da wir also die welt positiv der gesetzen des raumes und der zeit nicht unterworfen ist, sondern analogien vermögen, zwischen dem unsere wahrscheinlichkeit ist daß es nichts ein absolutes Dasein ist, wir wissen nur, daß wir [illegible] wohl bleibig durch den tod der individuums aufgelöst.

Die idee ist [illegible] tägen die wir [illegible] in dem [illegible] der schopenhauer [illegible] philosophie [illegible] gestellt: beide haben das ich, nur [illegible] und das [illegible], nur [illegible] verwerfen [illegible] gemeinschaftlich. Der satz des Sakyamuni ist das [illegible] nichts, welches

er selbst übte und seinen jüngern empfahl, ferner darf man die grossartigkeit seines unternehmens nicht verkennen, die menschheit vom leiden zu erlösen. Und wie sanft sind die mittel, die er anwendet, im vergleich mit andern religionsstiftern. wie rein und edel die moral, welche er empfiehlt. Er hat sie selbst geübt, und seine jünger ebenfalls. Wir legen aber an ihn ein anderes maas, als an einen philosophen. Wir suchen in seiner religion keine strenge, vernunftgemässe beweisführung die vollständigste lehre. Sie spricht zum herzen, wir können sie hei-gewinnen, obgleich unser verstand an ihr zweifelt. Wir unterlegen sie auch den handlungen ihrer anhänger, wir erkennen sie an ihren früchten. Wir verdammen nicht die religion des Buddha, wir bewundern und ehren ihren urheber. Man schreibt ihr viel unglück zu, das sie über die völker gebracht haben soll, welche ihr huldigen. Sie soll sie entnervt, ihnen den muth abgewöhnt haben, sie soll sie reif gemacht haben für den orientalischen despotismus. Ich kann diesem urtheil nicht bei-

nimmen. Fast dieselben Lebenserscheinungen finden wir bei Völkern, denen diese Religion unbekannt, nämlich: die geistige Erschlaffung, der despotismus wurde etwa so groß in der Ebene von Mesopotamien, obwohl hier Buddha dort gepredigt hatte.

Ich finde vielmehr in der Religion der naturgemäßen Entwicklung, Gesinnung und Moralität eines Volkes: wird ihm eine Religion von außen gebracht, so dauert es so lange, bis sie seiner eigentümlichkeit entspricht. Die Buddhareligion ist existent, und wird existieren, weil sie die Gesinnungen des [illegible] Ostasiens ausgeht. Ich bin überzeugt, daß nur das christ-liche, welches, wie der Buddha, in Indien entstanden, aber, wie jener, die [illegible] Moralität der Bevölkerung [illegible] wird, [illegible] auf [illegible] von einander [illegible].

270

s. X, 270
25. V. 1953. Jahrgänge